

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Faculté des lettres et sciences humaines

Université de Sherbrooke

MÉMOIRE

La mesure dans l'œuvre d'Albert Camus

Par

Vincent Bédard St-Cyr

Présenté à

André Duhamel

Dans le Cadre de l'activité

PHI-886

Mémoire

Sherbrooke

Décembre 2020

La mesure dans l'œuvre d'Albert Camus

Résumé

On divise généralement l'œuvre d'Albert Camus en trois cycles dont il avait lui-même planifié la structure ; le cycle de l'absurde lié au mythe de Sisyphe, le cycle de la révolte lié au mythe de Prométhée et enfin le cycle inachevé de l'amour ou de la mesure, lié au mythe de Némésis. Bien que cette tripartition de l'œuvre camusienne ne soit pas systématique, on verra qu'elle est animée par un certain ordre bien que d'une œuvre à l'autre, on assiste à des changements de perspective, au dépassement de positions antérieures ou encore à des contradictions internes. On examinera si cet ordre peut être fondé sur le concept de mesure, concept grec repris par Camus pour établir son éthique. Cette idée qui traverse le cycle de l'absurde et le cycle de la révolte pourrait bien constituer la clé de son œuvre. Cette recherche visera dans un premier temps à caractériser le concept de mesure chez Camus pour montrer ses particularités. Il s'agira ensuite dans un second temps de distinguer les différents moments de sa pensée (les premiers essais, l'absurde et la révolte) tout en montrant comment la mesure s'y exprime. L'objectif poursuivi par cette étude est de déterminer si cette idée permet d'apporter une interprétation qui confère une plus grande unité et une plus grande cohérence à l'œuvre camusienne.

Mots clés : Philosophie, Camus, mesure, limite, révolte, absurde, amour, nihilisme.

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement mon directeur de mémoire, M. André Duhamel pour ses encouragements, sa patience, sa confiance et ses conseils qui ont contribué à l'élaboration de ma réflexion. Je voudrais aussi exprimer ma reconnaissance envers mes amis et collègues qui m'ont apporté leur soutien moral et intellectuel. Enfin, merci à mon père et ma mère qui m'ont appuyé durant tout mon cheminement.

Table des matières

I. Introduction	6
II. Objectif et hypothèse	13
III. Méthodologie.....	13
IV. Corpus	15
V. Division des chapitres	15
VI. Originalité et contribution au savoir	16
Chapitre I : Le thème de la mesure dans l'œuvre de Camus	18
1.1. Le terme de mesure dans les écrits de Camus	18
1.2. Némésis : figure mythique de la mesure	21
1.3. La limite : critère relatif de la mesure	23
1.4. Particularité de la mesure comme norme morale : la dimension tragique	26
1.5. Influence de la pensée grecque : les maximes de la mesure	29
1.6. La dynamique de la mesure : le balancement et la tension de l'arc	38
Chapitre II : La mesure dans les essais de jeunesse de Camus	43
2.1. Comment situer les premiers essais dans l'œuvre de Camus ?	43
2.2. Némésis : le cheminement des premiers essais	46
2.3. Le thème du désaccord	48
2.4. Le thème de l'accord.....	51
2.5. <i>Noces</i> : vers la lucidité et la mesure.....	55
2.6. La progression vers l'absurde	57
Chapitre III : L'absurde : le passage vécu vers la révolte	63
3.1. Le rôle du <i>Mythe de Sisyphe</i> dans le cycle de l'absurde.....	63
3.2. Le cheminement par l'absurde	67
3.3. Le sentiment de l'absurde	68

3.4. La notion de l'absurde	73
3.5. L'équilibre de l'absurde : la lucidité et la révolte.....	78
3.6. Le nihilisme : l'évasion, le consentement et l'espoir.....	80
3.7. Le consentement et la démesure de la raison	83
3.8. Les conséquences absurdes : la révolte, la liberté et la passion	86
3.9. Sisyphe et le dépassement de l'absurde	90
 Chapitre IV : La mesure dans la révolte et la pensée de midi	96
4.1. Le fondement de la révolte après l'absurde	96
4.2. Les idées de mesure et de limite dans la révolte collective	98
4.3. Distinction entre la mesure la révolte et la démesure des révolutions	100
4.4. Des limites de la violence et de la raison	105
4.5. L'amour : origine de la révolte	109
4.6. La pensée de midi : l'amour du monde et le salut terrestre	114
 Conclusion.....	121
 Bibliographie.....	124

I. Introduction

Davantage que philosophe, Camus peut être avant tout considéré comme un intellectuel et un artiste. Son œuvre, variée autant sur le plan de la forme que sur celui du contenu, traite de sujets provenant de différents horizons. Par le théâtre, la littérature, la poésie, la philosophie et le journalisme, il aborde des sujets allant de la métaphysique à la politique. Et, bien que son œuvre ne soit pas systématique à proprement parler, on y retrouve malgré tout un certain ordre. Il procède par thèmes et divise ses écrits en trois cycles, en leur attribuant plusieurs genres littéraires qui se complètent. Ses romans et ses pièces de théâtre sont ainsi l'illustration des idées défendues dans ses essais. Ainsi, *L'Étranger*, *Caligula* et *Le Malentendu* illustrent l'idée d'absurde développée dans l'essai du *Mythe de Sisyphe*. *La Peste* et *Les Justes* suivent les idées de *L'Homme révolté*. Pourtant, si les écrits de Camus sont complémentaires dans un cycle précis, les différents moments de son œuvre adoptent sur certains aspects un changement de perspective complet, au point où il est possible de parler d'un premier Camus et d'un second. Il est fréquent de faire la distinction entre les œuvres de jeunesse et de maturité d'un auteur pour marquer l'évolution de sa pensée, mais rien n'indique dans cette distinction que ce passage s'opère par des ruptures ou des contradictions. Pourtant, au premier regard, l'évolution de l'œuvre camusienne donne à certains moments l'impression d'un retournement complet.

Par exemple, il apparaît évident que le Camus de *Noces* qui fait l'éloge de la communion avec la nature n'est pas le même qui nous parle dans *Le Mythe de Sisyphe* de l'opacité du monde et de la rupture absurde¹. De même, qu'y a-t-il de commun entre le

Le Camus de *Noces* décrit une expérience d'accord et d'harmonie avec la nature. Ces deux passages sont particulièrement représentatifs de cette relation avec le monde : « J'étais un peu de cette force selon laquelle je flottais, puis beaucoup, puis enfin, confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores de ce cœur partout présent dans la nature [...]. Bientôt répandu aux quatre coins du monde, oublieux de moi-même, je suis ce vent et dans ce vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde ». (Camus, A. 2013. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard. p.48).
« Sentir ses liens avec la terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours

héros de *Noces* qui conçoit un bonheur solitaire en accord avec le monde et la révolte solidaire des Oranais dans *La Peste* qui se dressent contre un monde hostile et une condition injuste? Le Camus de l'absurde diffère aussi de celui de la révolte autant par ses thèmes, sa vision du monde que par l'attitude qu'il propose d'adopter. Dans *L'Homme révolté*, Camus décrit ce passage qui pousse l'homme au-delà de l'absurde : « dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. [...] Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le cogito dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence »². C'est en ce sens que Camus écrit « je me révolte, donc nous sommes »³.

Alan Clayton décrit bien l'évolution de cette pensée en retraçant l'itinéraire intellectuel de Camus pour montrer que ses positions évoluent en substituant les anciennes par de nouvelles. Ainsi, il montre que le divorce absurde vient remplacer la position initiale de Camus de l'accord et des noces avec le monde. De même, la conception absurde et ses conséquences, dont la révolte vaine contre une condition métaphysique injuste, sont

un lieu où le cœur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d'homme. [...] Cette union que souhaitait Plotin, quoi d'étrange à la retrouver sur la terre? L'unité s'exprime ici en termes de soleil et de mer. Elle est sensible au cœur par un certain goût de chair qui fait son amertume et sa grandeur » (Camus. A. 2013, p. 75).

Dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus reconsidère entièrement le rapport au monde avec la notion d'absurde qui « naît de [la] confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » (Camus. A. 2013, p.270).

Ces deux passages du *Mythe de Sisyphe* montrent bien le contraste avec le thème de l'accord présent dans *Noces* : « Si j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point, car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m'oppose maintenant par tout ma conscience et mon exigence de familiarité. Cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création » (Camus. A. 2013, p. 284). « Au fond de toute beauté gît quelque chose d'inhumain et ces collines, la douceur du ciel, ces dessins d'arbres, voici qu'à la minute même, ils perdent le sens illusoire dont nous les revêtions, désormais plus lointains qu'un paradis perdu. L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde, nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice. Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même. Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont » (Camus. A. 2013, p. 262).

² Camus, A. 2013. p. 861.

³ Camus. A. 2013. p. 861.

dépassées par une nouvelle théorie de la révolte qui déplace l'objet de la lutte contre les injustices humaines, redonnant par là un sens et une valeur à l'existence. Clayton écrit que Camus est revenu sur les positions qu'il adoptait dans *Le Mythe de Sisyphe*, car « cet essai qui, au début, se voulait essentiellement descriptif et provisoire débouchait bon gré, mal gré dans la morale : en refusant de ne condamner aucune règle de conduite, l'absurde les légitimait toutes, y compris le meurtre »⁴. Sur ce point, Camus lui-même est clair quant à la position qu'il adopte. Dès les premières pages de *L'Homme révolté*, il revient sur les positions défendues dans *Le Mythe de Sisyphe* et disqualifie ses anciennes conclusions en affirmant que l'absurde est contradictoire et stérile. Il relègue ainsi cette idée à « un passage vécu, un point de départ »⁵. Il incite ensuite à dépasser la conclusion de l'absurde sur un impératif de lucidité face à la condition humaine. La sagesse solitaire de Sisyphe jugeant que « tout est bien »⁶ face au monde absurde est substituée par la révolte de Prométhée qui s'élève contre l'injustice au nom de la valeur de l'humanité. Si Camus parlait déjà de révolte dans *Le Mythe de Sisyphe*, cette première révolte, conséquence de l'éveil à l'absurde, ne semble partager ni les fondements ni les conséquences d'engagement de la seconde⁷. En effet, comment concilier l'effort sans portée de Sisyphe qui se dresse contre le silence du monde avec la seconde révolte créatrice de valeur qui agit au nom de l'humanité ? Il semble a priori légitime de voir une certaine inconsistance dans cette transition si l'on considère l'œuvre de Camus dans son ensemble. Bien entendu, Camus n'abandonne pas entièrement les idées qui étaient les siennes, mais il semble revenir sur certaines conclusions centrales de ses analyses antérieures. Ainsi, l'éthique de la quantité défendue

⁴ Clayton, Alan j. 1971. *Étapes d'un itinéraire spirituel, Albert Camus de 1937 à 1944*. Paris. Lettres modernes. p. 54

⁵ Camus. A. 2013. p. 851

⁶ Camus. A. 2013. p. 327.

⁷ Cette première révolte est d'ordre métaphysique. Elle vise à étendre « la conscience tout au long de l'expérience » dans son « exigence d'une impossible transparence ». Conséquence de l'absurde, cette révolte suis la logique de la révolution permanente : « vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder ». Situé dans « l'expérience individuelle », la révolte de l'homme absurde est un refus lucide qui « remet le monde en question à chacune de ses secondes ». Elle est « un confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité, [...] elle est cette présence constante de l'homme à lui-même » (Camus. A. 2013. p.285-286).

La seconde révolte qui est analysée dans *L'Homme révolté* n'est pas statique, elle est créatrice de valeur. Elle se pose au nom de l'homme et de la justice. Camus écrit : « le fondement de cette valeur est la révolte elle-même. La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve justification que dans cette complicité. » (Camus. A. 2013, p.860-861)

dans *Le Mythe de Sisyphe* est substituée par une éthique de la qualité, au nom d'une valeur humaine dans *L'Homme révolté*. De même, l'absence de valeur ou de sens supérieur du monde absurde se transforme avec l'affirmation d'un sens de la justice et d'une valeur humaine. La conception de l'art, du bonheur et de l'amour change aussi d'un livre à l'autre. Faut-il en conclure que ses écrits suivent une pensée en mouvement et que son cheminement l'entraîne à reconsidérer ses positions d'origine?

Il serait problématique toutefois de considérer qu'il soit revenu entièrement sur ses positions en cours de route quand on sait qu'il projetait lui-même dans ses *Carnets* de construire son œuvre en trois parties que sont les cycles de l'absurde, de la révolte et de l'amour, chacun se rapportant à un mythe : le mythe de Sisyphe (l'absurde), le mythe de Prométhée (la révolte) et enfin le mythe de Némésis (la justice/mesure). Suivant cette idée, on retrouve déjà le thème de la révolte au sein du cycle de l'absurde et certaines conclusions de l'absurde reviennent dans la pensée de la révolte. Faut-il alors plutôt voir une cohérence dans ce parcours? Dans cette perspective, il serait plausible de voir en ces termes contradictoires les aspects différents d'une réalité en évolution ou les étapes d'une pensée que l'auteur cherche à exprimer. C'est ce qu'indique à penser Camus lorsqu'il affirme que la découverte absurde fonde la révolte et que la fin de son œuvre reviendrait vers sa source qui se trouve dans ses premiers écrits⁸. C'est aussi en ce sens qu'abonde André Nicolas. Il montre que si le terme de l'absurde a progressivement disparu du vocabulaire camusien après *Le Mythe de Sisyphe*, l'analyse initiale de la condition humaine faite par Camus reste valable et même nécessaire pour comprendre son exploration de l'histoire humaine sous le thème de la révolte. Le premier Camus aurait ainsi, selon son analyse, une perspective individuelle et existentielle alors que le second, adoptant la même structure conceptuelle, se serait intéressé à ses applications dans le champ politique et moral. Il n'y a donc pour

⁸ Camus écrit dans sa préface de *L'Envers et l'endroit* qu'« une œuvre d'homme n'est rien d'autre que ce long cheminement pour retrouver par les détours de l'art les deux ou trois images simple et grandes sur le cœur, une première fois, s'est ouvert ». Il y dévoile que « le jour où l'équilibre s'établira entre ce que je suis et ce que je dis, ce jour-là peut-être, et j'ose à peine l'écrire, je pourrai bâtir l'œuvre dont je rêve. Ce que j'ai voulu dire, c'est qu'elle ressemblera à *L'Envers et l'endroit*, d'une façon ou de l'autre, et qu'elle parlera d'une certaine forme d'amour » (Camus. A. 2013, p. 102-103).

lui « pas d'opposition, *a fortiori* de contradiction, entre le héros de *Noces* et Ulysse, Don Juan et d'Arrast, Sisyphe et Prométhée, mais plutôt un élargissement, une plus grande extension logique »⁹. D'autres commentateurs, notamment Jean-François Mattei, soutiennent aussi qu'il y a une unité dans l'œuvre camusienne et que les thèmes abordés même s'ils sont apparemment contradictoires se répondent l'un l'autre. Pour lui, l'œuvre de Camus « prend la forme d'un dualisme essentiel exprimé par des couples de contraires [qui sont] présents au long des textes et dans les titres d'ouvrage ou de chapitre : “*L'Envers et l'endroit*”, “Entre oui et non”, “Nihilisme et histoire”, “Nature et devenir”, “L'Exil et le royaume”, “l'Homme et le monde”, et, bien entendu, “Mesure et démesure” »¹⁰. Ainsi, malgré les différences d'un écrit à l'autre, on retrouve selon cette analyse cette même considération existentielle fondamentale abordée selon différents contextes. Dans sa perspective, Camus oppose ce dualisme et cette réalité ambivalente à « *l'hubris* rationnelle et de l'Europe » et au nihilisme¹¹.

Une autre difficulté se pose, car il ne s'agit pas seulement de différences entre les différents moments de sa pensée, mais bien de contradictions internes aux œuvres elles-mêmes. La pensée absurde et la pensée révoltée sont empreintes de paradoxes difficiles à résoudre. André Comte-Sponville met en évidence un premier exemple de ce type dans *Le Mythe de Sisyphe*. Il examine l'inconséquence entre le refus de l'absurde et la conclusion de Camus sur sagesse de réconciliation avec le monde. Si « l'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas », il est difficile de comprendre comment à la fin de l'essai, Sisyphe peut juger que « tout est bien »¹². Il semble alors que Camus conclut son analyse sur une échappatoire à l'absurde alors qu'il a défendu tout au long de l'essai la nécessité de rester lucide sur le « divorce » de l'homme et du monde. Comment alors interpréter l'attitude de réconciliation que Camus propose? On ne peut raisonnablement pas conclure que Camus en arrive en fin d'analyse à une solution assimilable au « suicide

⁹ Nicolas, André. 1966. *Albert Camus ou le vrai Prométhée*. Paris. Édition Seghers. p.82.

¹⁰ Mattéi, Jean-François. 2009. *Le sens de la démesure*. Édition Sulliver. Paris, p.24

¹¹ Mattéi, Jean-François. 2009. p.24.

¹² Comte-Sponville, André. 2013. « L'absurde, de la révolte à la sagesse », Philosophie Magazine, Hors-série n.17, Avril-Mai Paris. p.15-21.

philosophique » des existentiels dont il récuse l'attitude qui « intègre l'absurde et, dans cette communion, fait disparaître son caractère essentiel qui est opposition, déchirement et divorce »¹³. Un second exemple de difficulté de ce type provient de l'analyse *L'Homme révolté* faite par Paul Ricoeur lorsqu'il remet en question l'origine de la révolte¹⁴. Camus affirme que l'absurde est fondateur de la révolte de la même façon que le doute méthodique fonde la connaissance chez Descartes. Pourtant l'analyse qui est faite de la révolte au début de *L'Homme révolté* conduit à penser que c'est plutôt l'amour et le respect de la valeur de l'homme qui la fonde. Comment faut-il comprendre ces inconséquences? Peut-on réduire ce type de contradiction à la réalité ambivalente qui met l'accent sur les oppositions inhérentes à l'expérience humaine qui caractérise l'ensemble de l'œuvre de Camus ? Si c'est le cas, on peut voir en l'analyse de l'absurde et de la révolte, qui visent à faire ressortir ces contradictions, la tentative de Camus de trouver une réponse au caractère paradoxal de la réalité humaine. En effet, si les thèmes de ses écrits sont souvent divergents et mettent en relation des réalités opposées, il n'est pas nécessaire d'en conclure qu'il n'y ait pas d'unité dans le processus de l'œuvre camusienne. Si les différentes positions de Camus diffèrent d'un écrit à l'autre, il semble possible pourtant de les rassembler autour de ce qu'elles visent à critiquer.

En effet, une voie possible pour saisir cette unité repose dans la critique du nihilisme et de l'*hubris* que Camus entreprend tout au long de son œuvre. Camus écrit dans la *Défense de L'Homme révolté* qu'«il n'y a, sous des visages différents, qu'un seul nihilisme dont nous sommes tous responsables et dont nous pouvons sortir qu'en l'acceptant avec toutes ses contradictions »¹⁵. Quand on analyse l'œuvre camusienne en tant que critique du nihilisme, il devient plus facile de percevoir l'éthique particulière qu'il met en place au cours de l'évolution de sa pensée. Camus développe au cours de ses écrits une dialectique sans synthèse qu'est la philosophie de la mesure et de la limite ; les pôles extrêmes de la contradiction sont maintenus dans leur opposition et se limitent

¹³ Camus. A. 2013. p. 56

¹⁴ Ricoeur, Paul. 1999. *Lecture II, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, Coll. « point ». p.132.

¹⁵ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris : Éditions Robert Laffont (coll. « Bouquins »). p. 202.

récioproquement. C'est le cas par exemple du « non » et du « oui » qui animent la révolte ou encore, pour l'absurde, de l'exigence de familiarité de l'esprit en prise avec l'opacité du monde. L'absurde est ainsi la position moyenne entre un refus ou un consentement total au monde. Jean-François Mattéi décrit et analyse particulièrement les œuvres de Camus sous cet angle. Il insiste sur le fait que, pour Camus, cette attitude de mesure exige une lucidité constante : « pour un esprit en prise avec la réalité, la seule règle est de se tenir à l'endroit où les contraires s'affrontent, afin de ne rien éluder et de reconnaître le chemin qui mène plus loin »¹⁶. Cette idée de mesure que Camus emprunte aux Grecs permet alors de saisir comment s'articulent les différents moments de sa pensée, car on peut alors interpréter son travail comme une tentative d'équilibrer ou de trouver une juste mesure entre différentes réalités de l'existence qui font le sujet de ses écrits.

Par ailleurs, la conception du métier d'écrivain que se faisait Camus va aussi de pair avec cette philosophie de la mesure. En effet, on peut aussi comprendre la mesure comme la finalité de l'artiste selon l'idée que Camus s'en faisait. Pour lui, l'art est en effet une exigence permanente d'unité et de mesure dans une existence déchirée par la contradiction. Il dira dans son *Discours de Suède*, au prix Nobel de littérature, que seul l'art parvient parfois à conférer l'unité à des réalités qui demeurent opposées dans la réalité¹⁷. Mattei écrit aussi en ce sens que « l'unité de la réflexion camusienne dans le domaine moral comme dans le domaine politique tient au mouvement paradoxal de l'art qui exalte et nie en même temps la réalité. En équilibrant les forces adverses, l'art aboutit à une sorte de point d'orgue là où la nature ne s'immobilise jamais »¹⁸. Suivant cette idée, son œuvre, chargée de contradictions, cherche ainsi son unité et sa mesure. On peut donc raisonnablement voir en cette notion une clé de lecture qui apporte une unité aux thèmes traités dans ses romans et essais. Il reste le problème que la notion de mesure n'apparaît clairement que dans les écrits de maturité de Camus et, bien que le terme de mesure ne se retrouve pas dès ses premiers écrits, il n'est pas défini encore à ce moment de sa pensée.

¹⁶ Guérin, Jeanyves. 2009. p. 202.

¹⁷ Guérin, Jeanyves. 2009. p. 202.

¹⁸ Mattéi, Jean-François. 2011. *Albert Camus. Du refus au consentement*. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques ». p.138.

Le lecteur doit alors comprendre initialement cette idée au sens classique et général, tel que les Grecs la concevaient. La notion de mesure se précise ensuite au cours de l'évolution de ses écrits, notamment dans un chapitre de *L'Homme révolté*, *Mesure et démesure*, et dans un texte posthume, *Défense de L'Homme révolté*. Pourtant, il ne semble pas pour autant anachronique ni incohérent de l'appliquer à ses premiers écrits puisque ce terme s'y retrouve très tôt et qu'il projetait d'écrire le mythe de Némésis.

II. Objectif et hypothèse

L'objectif de cette recherche sera d'examiner si la notion de mesure permet de conférer une unité à l'œuvre camusienne. On cherchera à déterminer en quoi cette notion est éclairante pour comprendre l'ensemble de ses écrits et pourquoi elle peut être en quelque sorte, davantage que l'absurde ou la révolte, le fil directeur de l'œuvre de Camus. Il faudra ainsi d'abord cerner ce qui fait le caractère propre de la mesure camusienne en la distinguant par exemple de celle que l'on retrouve chez les Grecs ou chez d'autres auteurs plus contemporains pour comprendre son apport particulier. Il faudra aussi montrer comment s'exprime cette idée aux différents moments des écrits de Camus tout en les caractérisant pour mettre en évidence leurs différentes perspectives. On cherchera donc à montrer que la mesure, présente durant tout le parcours philosophique de Camus, peut constituer une réponse aux contradictions qui s'y retrouvent, sans pour autant être une solution définitive. Il s'agira bien plutôt de voir, par son évolution, comment elle peut permettre de mieux comprendre l'articulation entre les cycles cette œuvre et lui conférer une unité.

III. Méthodologie

Pour entamer cette recherche, il est essentiel d'établir une méthodologie qui permettra d'organiser notre réflexion sur la question qui nous intéresse. L'œuvre de Camus n'est pas systématique et la plupart des concepts importants sont définis dans plusieurs écrits distincts ayant chacun un style qui leur est propre. Une autre difficulté de cette œuvre est qu'elle évolue constamment en suivant la vie de l'auteur ce qui entraîne qu'une même idée évoquée dans des écrits de jeunesse peut se retrouver dans les œuvres de maturité avec un

sens nouveau. Par ailleurs, les écrits de Camus ont aussi été l'objet de plusieurs études littéraires ou philosophiques durant les soixante dernières années qui ont relevé déjà bon nombre d'interprétation différente de cette œuvre. Devant la somme de recherches qui existent sur le sujet, il est donc difficile d'innover et de réinterpréter complètement Camus. Il n'est pas non plus réalisable dans le cadre de la présente recherche de tenir compte de l'entièreté des commentaires et analyses de cette œuvre. Nous pensons cependant qu'il reste possible de suivre l'analyse de certains commentateurs qui se sont intéressés à notre sujet sans avoir la prétention d'appuyer notre recherche sur la totalité des commentaires pertinents relatifs à l'objet de notre réflexion. Il n'apparaît pas nécessaire en effet d'aborder les commentateurs de façon exhaustive dans la mesure où l'essentiel de notre recherche s'appuiera sur des passages provenant des œuvres de Camus lui-même. Cependant compte tenu de difficultés mentionnées plus haut, il reste essentiel d'avoir recours à de tierces analyses pour appuyer nos propos qui suivront pour l'essentiel les textes majeurs de son œuvre.

Puisque notre approche n'est pas une étude littéraire ni une biographie intellectuelle, les commentaires de Camus auxquels nous aurons recours porteront principalement sur le contenu à portée philosophique. Cependant, comme notre étude du concept de mesure vise à montrer qu'il existe une cohérence dans l'ensemble de l'œuvre de Camus, il nous faudra aussi avoir recours aux écrits de jeunesse qui sont principalement des oeuvres littéraires. *L'Envers et l'endroit* et *Noces* par exemple, sont les seuls ouvrages de jeunesse où Camus développe le thème de l'accord qui précède le cycle de l'absurde à partir duquel Camus énoncera véritablement ses idées d'un point de vue philosophique avec son essai du *Mythe de Sisyphe*. Il n'est pas non plus exclu de faire référence au passage à certains événements marquants de la vie de Camus pour expliciter un changement de perspective dans sa pensée. Il est utile de comprendre, par exemple, que la Seconde Guerre mondiale et la bombe atomique ont fortement influencé le passage de l'absurde à la révolte, mais notre analyse ne s'intéressera pas davantage à la relation entre la vie personnelle de l'auteur et sa pensée. Ainsi, dans le même ordre d'idée, on ne cherchera pas non plus à

situer Camus dans l'Histoire de la philosophie ni à analyser l'interprétation qu'il fait des auteurs qui ont influencé sa pensée.

IV. Corpus

Pour la présente recherche, les principaux ouvrages employés seront les œuvres majeures de Camus, notamment les essais philosophiques ; *Le Mythe de Sisyphe* et *L'Homme révolté*. Les œuvres de littérature et de théâtres de Camus seront aussi mises à contribution pour compléter les propos tenus dans les essais. On accordera une importance particulière aux œuvres littéraires de Camus comme *L'Envers et l'endroit*, *Noces* ou *L'Été*, car elles permettront d'illustrer certaines idées moins présentes dans les écrits plus philosophiques. En effet, comme on l'a dit, pour bien suivre l'évolution de la pensée de Camus il est nécessaire de se référer à ses œuvres plus littéraires de jeunesse qui entament la réflexion philosophique des essais qu'il écrira ensuite. De même, bien qu'il ne s'agisse pas d'une biographie intellectuelle, nous aurons aussi recours aux *Carnets* que Camus tenait pour relever certaines idées qui sont absentes du reste de ses écrits. Nous appuierons aussi notre réflexion sur l'analyse de plusieurs commentateurs tels que Jean-François Mattei, Arnaud Corbic, André Nicolas, Alan J. Clayton, etc. D'autres ouvrages secondaires tels que le *Dictionnaire Albert Camus* et des recueils d'articles et d'étude permettront de compléter notre examen. En plus des sources susmentionnées, l'analyse du thème de la mesure sera principalement appuyée sur l'ouvrage de Jean-François Mattei, *Le sens de la mesure*, qui retrace l'origine de l'idée de mesure ou de démesure à travers la pensée grecque. L'ouvrage de Martin Rodan, *Camus et l'antiquité*, sera aussi précieux pour comprendre la relation de Camus aux anciens.

V. Division des chapitres

Dans un premier temps, il s'agira, lors de notre premier chapitre, de caractériser et de définir l'idée de mesure dans l'œuvre de Camus en général. Pour ce faire, nous suivrons l'analyse de commentateurs afin de cerner la spécificité de la mesure chez Camus. Il nous faudra donc, dans le même temps, aborder une première fois rapidement certains aspects

de cette notion présente dans les différents cycles de l'œuvre de Camus sur lesquels nous reviendrons ensuite de façon plus détaillée dans les chapitres suivants. Cette première étape nous permettra d'avoir une vue d'ensemble à partir de laquelle nous entreprendrons d'analyser les différents moments de la pensée de l'œuvre de Camus plus en profondeur pour montrer comment s'exprime la mesure d'un cycle à l'autre. Ce deuxième moment fera l'objet de trois chapitres portant respectivement sur les premiers essais, le cycle de l'absurde et la révolte. Le second chapitre portera donc principalement sur *L'Envers et l'endroit* et *Noces*, où l'on rencontre la première expérience de la mesure : le balancement entre les thèmes de l'accord et du désaccord. Le troisième chapitre s'appuiera sur le *Mythe de Sisyphe* qui pose, avec l'absurde, la nécessité de trouver une mesure face au divorce entre l'homme et le monde. On y abordera le rôle fondateur de la première révolte de l'esprit qui est exigence de lucidité et de mesure pour préserver l'équilibre de l'absurde dans la conscience. Enfin, le quatrième chapitre portera sur l'expression de la mesure dans *L'Homme révolté*. On y verra une nouvelle définition de la révolte, sur le plan collectif cette fois, qui s'appuie sur une philosophie des limites. On parviendra avec la pensée de midi sur laquelle Camus clôt son essai à une expression de la mesure qui englobe les acquis des cycles précédents. On pourra ainsi apercevoir en fin d'analyse, comment la mesure traverse sa pensée malgré les changements qui s'opèrent dans l'évolution de ses écrits. Le passage par les différents moments de ses écrits nous permettra donc à la fois de faire une comparaison des thèmes qui se transforment au cours de la pensée de l'auteur, tout en montrant que ces changements s'opèrent en suivant une logique propre à l'idée de mesure.

VI. Originalité et contribution au savoir

Considérant que l'œuvre de Camus a fait l'objet d'une somme considérable de recherches, d'études, de commentaires ou de colloques durant les soixante dernières années, il semble difficile d'innover entièrement dans l'interprétation d'une œuvre aussi importante. De plus, il est irréalisable dans le cadre de cette recherche de tenir compte d'un inventaire exhaustif de ce qui a été écrit en lien avec notre sujet. Pourtant nous pensons contribuer à la compréhension de l'œuvre de Camus en entreprenant de définir les particularités de la mesure et en cherchant à comprendre cette idée comme une clé de lecture. Camus est la

plupart du temps étudié en lien avec l'absurde ou la révolte qui sont des thèmes majeurs de sa pensée. Or, Camus prévoyait faire de la mesure le thème du troisième cycle inachevé de son œuvre. L'importance de la mesure est reconnue par bon nombre de commentateurs que nous suivrons, mais nous tenterons d'en faire une analyse plus précise qui rassemble les réflexions sur le statut de cette idée dans l'œuvre camusienne. Par ailleurs, cette notion n'a pas été autant développée par Camus que l'absurde ou la révolte. C'est donc à bien des égards une notion qui gagne à être précisée, car elle se retrouve aussi tout au long des écrits de Camus. Sur cette base, nous pensons qu'il ne faut pas sous-estimer l'importance de cette idée dans l'interprétation qu'on peut faire de la pensée de Camus.

Chapitre I : Le thème de la mesure dans l'œuvre de Camus

1.1. Le terme de mesure dans les écrits de Camus

Bien que la mesure ne fasse pas directement le thème de l'un des cycles de l'œuvre de Camus, c'est un terme que l'on retrouve disséminé tout au long de ses écrits¹⁹. Les termes de « mesure » et de « démesure », les qualificatifs « mesuré » ou « démesuré » ou encore les expressions « sans mesure », « donner la mesure » et « prendre la mesure » sont employés fréquemment dans l'écriture de Camus²⁰. Ces expressions reliées au champ lexical de la mesure renvoient à une idée majeure présente tout au long de l'évolution de la pensée de l'auteur. L'idée de mesure est mentionnée aussi bien dans l'écriture plus personnelle de ses *Carnets* que dans ses articles de journaux et ses éditoriaux. Elle fait le sujet de passages précis de son œuvre (tel que le chapitre « Mesure et démesure » vers la fin de *L'Homme révolté*), mais elle est aussi mentionnée rapidement dans ses autres écrits, sans compter que son influence se reconnaît dans plusieurs passages sans qu'elle n'y soit directement mentionnée. Camus recourt ainsi à cette idée dans des moments plus lyriques de ses essais littéraires tel *L'Envers et l'endroit*, dont le titre à lui seul est évocateur de la dynamique particulière de la mesure. Il existe aussi des passages dans lesquels l'emploi de ce terme est équivoque ou énigmatique quand on considère le sens que Camus donne normalement à cette idée. Dans *Noces* par exemple, Camus écrit : « Je comprends ici ce qu'on appelle gloire : le droit d'aimer sans mesure »²¹. De même, dans les *Carnets*, il note vouloir « trouver une démesure dans la mesure »²². On peut dire que ces passages évoquent la mesure dans un sens ambivalent ou métaphorique étant donné que, dans l'éthique camusienne, la mesure est généralement ce qui est recherchée, alors que la démesure est à éviter. Dans le cas de *Noces* et dans certains passages des *Carnets*, on retrouve au contraire

¹⁹ Le dernier cycle inachevé de l'œuvre de Camus devait porter sur l'amour, mais aussi sur le mythe de Némésis qui est, comme nous le verrons, intimement lié à l'idée de mesure.

²⁰ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris : Éditions Robert Laffont (coll. « Bouquins »). p.203.

²¹ Camus, A. 2013. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard. p.143

²² Camus, A. 1962, *Carnet I, mai 1935- février 1942*, Paris : Gallimard, p.106.

l'idée que l'absence de mesure n'est pas forcément associée à une signification négative alors que c'est le cas dans l'emploi qu'il en fait normalement.

Il reste que, de façon générale dans l'esprit de Camus, les termes de « mesure » et de « démesure » constituent une dualité qui renvoie à l'idée d'équilibre et de justice. Ce sont des termes qu'il emploie dès ses débuts pour appréhender le monde d'un point de vue éthique, politique et esthétique²³. C'est le cas, par exemple, sur le plan esthétique, lorsque Camus écrit que l'Algérie est un « pays à la fois mesuré et démesuré. Mesuré dans ses lignes, démesuré dans sa lumière »²⁴. D'un point de vue éthique, Pierre Grouix soutient que « la *metria* est aussi la clé de certaines œuvres »²⁵ de Camus. Suivant son interprétation, dans *L'Étranger*, la mesure s'exprime au point tournant où Meursault tire sur l'arabe à la plage, et de par ce geste, « détruis l'équilibre du jour »²⁶. Cette démesure du meurtre, que rien ne laissait envisager, marque le début de la seconde partie du roman et la concrétisation de l'absurde qui précipite l'existence de Meursault dans les rouages de la justice jusqu'à sa condamnation à mort. De même, la démesure dont fait preuve Caligula dans sa révolte le poussant à se faire prophète d'un « vide sans mesure » est aussi l'élément essentiel de la pièce, jusqu'à ce qu'il comprenne que « sa liberté n'est pas la bonne »,²⁷ car elle n'est pas à la mesure de l'homme. Enfin, un dernier exemple montre bien la présence constante de cette idée sur tous les plans. Dans, la pièce de théâtre *Les Justes* faisant partie du cycle de la révolte, la mesure permet d'établir la distinction entre l'assassin et le révolté. La mesure prend alors un sens moral et politique.

C'est donc une notion qui a un sens profond dans l'ensemble des écrits de Camus, qu'il s'agisse du cycle de l'absurde, de la révolte ou à plus forte raison du cycle sur l'amour qu'il entreprenait d'écrire avant sa mort accidentelle. Il faut rappeler à ce propos que, déjà

²³ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.203.

²⁴ Camus, A. 1962, *Carnet I, mai 1935- février 1942*, Paris : Gallimard. p.146

²⁵ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris : Éditions Robert Laffont (coll. « Bouquins »). p.203.

²⁶ Camus, A. 2013. p.208.

²⁷ Camus, A. 2013. p. 403.

dans sa jeunesse, il avait le projet de faire de l'amour et de la mesure les thèmes du troisième cycle de son œuvre. Après les figures de Sisyphe et de Prométhée qui ont appuyé par le mythe ses premiers ouvrages, c'est « Némésis, déesse de la mesure » qui devait appuyer le cycle suivant²⁸. La tripartition de l'œuvre de Camus qui devait se terminer par la mesure ajoute encore de l'importance à cette notion. Il convient toutefois d'approcher le contenu de ce cycle inabouti avec prudence compte tenu qu'il reste inachevé et que le seul texte qui l'aurait composé est le manuscrit du *Premier homme*, lui-même encore en chantier au moment de la mort de Camus. Dans ces conditions, il est difficile de juger de l'importance qu'aurait pu y jouer l'idée de mesure et le sens que Camus aurait voulu donner à cette notion dans l'interprétation générale de son message. À cette première difficulté, il faut ajouter que Camus affirme aussi vouloir faire de l'amour le thème de son cycle final. De même, dans sa préface de *L'Envers et l'endroit*, il écrit que la suite de son œuvre « ressemblera à *L'Envers et l'endroit*, d'une façon ou de l'autre, et qu'elle parlera d'une certaine forme d'amour »²⁹. Il peut alors être hasardeux de s'avancer sur le sens exact qu'il aurait donné à cette partie de ses écrits. Il existe bien sûr un lien étroit entre la mesure et l'amour dans les textes précédant et il reste néanmoins possible de comprendre son message en ne s'appuyant que sur ceux-ci sans devoir spéculer sur le développement que Camus aurait certainement donné à cette idée. En effet, suivant Arnaud Corbic, Camus a tout de même laissé « de précieux indices de ce qu'elle aurait pu être »³⁰. Ainsi, ce n'est pas parce que Camus a laissé une œuvre inachevée qu'il n'est pas possible « d'en montrer les possibles d'un point de vue philosophique, surtout lorsque l'on considère que Camus lui-même a conçu son œuvre selon un mouvement d'inclusion et de *re-prise* »³¹. Il ne sera donc pas nécessaire pour notre analyse d'aborder directement le dernier cycle de l'œuvre de Camus puisque les thèmes de l'amour et de la mesure apparaissent dès les premiers textes littéraires de Camus. Pourtant, il faut souligner malgré tout que l'intention manifeste de Camus de poursuivre l'analyse de la mesure en s'inspirant du mythe de Némésis pour clore son œuvre vient appuyer notre hypothèse sur l'importance de cette notion. Il convient

²⁸ Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris : Gallimard. p.198 et 328.

²⁹ Camus, A. 2013. p.102.

³⁰ Corbic, Arnaud. 2003. *Camus, L'absurde, la révolte, l'amour*. Paris : Édition de l'atelier/édition ouvrière. p.123.

³¹ Corbic, Arnaud. 2003. p.124.

donc de dire quelques mots sur le rôle que Camus attribuait à Némésis pour comprendre dans quel sens il l'associait à la mesure.

1.2. Némésis : figure mythique de la mesure

Après les figures mythiques de Sisyphe et de Prométhée, c'est la déesse Némésis qui devait appuyer la troisième couche de l'œuvre camusienne sous les thèmes de l'amour et de la mesure. Dans la mythologie grecque, Némésis était la fille de Nyx, déesse de la nuit qui, après s'être unie avec Zeus ayant pris la forme d'un cygne, donna naissance aux Dioscures et à Hélène³². Cette légende qui se poursuit avec le rapt d'Hélène et la guerre de Troie associe Némésis à la vengeance divine, composante fondamentale de l'esprit grec. La pensée hellénique attribue à Némésis la fonction de surveiller l'équilibre : elle rappelle que quiconque tend à vouloir s'élever au-dessus de sa condition s'expose aux représailles divines au nom de l'équilibre cosmique³³. Le mot « Némésis » vient du verbe νέμειν (némein) qui signifie « répartir équitablement, distribuer ce qui est dû »³⁴ et du substantif « nomos », la loi³⁵. Cette divinité donne à chacun ce dont il a besoin, mais châtie aussi ceux qui cherchent à s'approprier plus que ce qui leur est dû. Cette divinité est ainsi, pour les Grecs, le principe cosmique qui partage de façon équitable le sort des hommes, mais qui vient aussi compenser les torts dus à une répartition injuste. Pour Camus, Némésis est en ce sens la « déesse de la mesure, non de la vengeance », et, dans sa perspective, l'amour est intimement lié au rôle de la déesse qui distribue justement à chacun son dû.

Jean-François Mattéi montre en effet que pour Camus, cette divinité est non seulement liée à l'idée de justice et de mesure, mais aussi à la puissance de l'amour³⁶. Selon lui, dans l'œuvre de Camus, la justice n'est pas associée à la vengeance qu'exerce sur l'homme la société légale, mais bien plutôt à « l'amour de l'ordre de monde qui est, dès

³² Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.601.

³³ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.601.

³⁴ Rodan, Martin. 2014. p.132.

³⁵ Mattéi, Jean-François. 2013. *Comprendre Camus, guide graphique*. Max Milo Édition. Paris. p.50

³⁶ Mattéi, Jean-François. 2013. p.50.

l'origine, incarné par la maternité »³⁷. Suivant son analyse, c'est au souvenir de sa relation avec sa mère et à « l'étrangeté de son mutisme » que Camus doit sa conception particulière de la figure de Némésis. Camus a affirmé à plusieurs reprises que la source de son œuvre se trouvait dans *L'Envers et l'endroit* composée de cinq essais : « L'ironie », « Entre oui et non », « La mort dans l'âme », « Amour de vivre » et « L'Envers et l'Endroit »³⁸. Or, suivant l'hypothèse de Matteï, toutes ces nouvelles tournent autour de la relation silencieuse de Camus et de sa mère qui n'a pas pu rendre à son fils l'amour qu'il lui portait. C'est en ce sens, selon lui, que Camus écrit dans sa préface de *L'Envers et l'endroit*, bien après sa publication, que la recherche centrale de son œuvre tire son origine de « l'admirable silence d'une mère et l'effort d'un homme pour retrouver une justice ou un amour qui équilibre ce silence »³⁹. La réponse de Camus au silence de sa mère se transpose ainsi dans son analyse de l'absurde où, face au silence du monde, il oppose la détermination de Sisyphe et le refus du suicide par une révolte mesurée. Le lien entre la mesure, la justice et l'amour s'éclaircit encore davantage dans l'analyse de la révolte donnant à l'amour un rôle fondateur qui détermine la limite entre une révolte juste et légitime et une révolte qui trahit ses origines. Nous aborderons plus en profondeur l'importance du thème de la mesure dans les cycles de l'absurde et de la révolte lors de notre analyse du *Mythe de Sisyphe* et de *L'Homme révolté*.

Néanmoins, si Némésis est pour Camus la « déesse de la mesure, non de la vengeance », il faut pourtant remarquer qu'il écrit aussi à propos de Némésis que « tous ceux qui dépassent la limite seront impitoyablement châtiés »⁴⁰. Martin Rodan montre bien que Camus a compris le sens profond de l'idée de mesure grecque en l'associant à la notion de limite lorsqu'il écrit dans *L'Été* qu'il suffit qu'une personne « recule dans sa folie les limites éternelles et, à l'instant d'obscurcs Érinyes s'abattent sur elle et la déchire »⁴¹. Cet aspect vindicatif de la déesse ne signifie pas, ni dans l'esprit des Grecs ni dans celui de

³⁷ Matteï, Jean-François. 2013. p.51.

³⁸ Matteï, Jean-François. 2013. p.51.

³⁹ Camus, A. 2013. p. 103.

⁴⁰ Camus, A. 2013. p.1127.

⁴¹ Camus, A. 2013. p.1127.

Camus, qu'il est impossible à l'homme de franchir la limite. Au contraire, écrit Camus, « les Grecs n'ont jamais dit que la limite ne pouvait être franchie [,] ils ont dit qu'elle existait et que celui-là était frappé sans merci qui osait la dépasser »⁴². La vengeance de la déesse comprise ainsi est une forme de justice rétributive pour rétablir la mesure. Elle vient contrebalancer par la démesure du châtement un acte de démesure pour rappeler à l'homme la limite à ne pas franchir. Ainsi, suivant Rodan, Némésis, loin d'exclure la démesure, tire en fait son existence d'elle⁴³. La limite qu'elle instaure n'est ainsi qu'une frontière qui concerne la mesure humaine, cernée de toute part par la démesure du monde et du Divin.

1.3. La limite : critère relatif de la mesure

Dans la perspective de Camus, cette frontière, bien qu'elle définisse un équilibre propre à l'homme, n'est pas statique ni absolue ; elle est le lieu d'une dynamique sans cesse en mouvement due au caractère contradictoire de la condition humaine. L'idée de limite a donc un sens relatif qui est amené à changer selon les situations. Il ne s'agit pas d'un point fixe, ni de lois rigides, ou encore d'une culture donnée. Par exemple, lorsque Camus oppose la mesure de la culture méditerranéenne, en faisant l'éloge de la beauté et du soleil, à la démesure des idéologies des pays du nord qui ont sombré dans le nihilisme, il ne faut pas y voir une préférence culturelle qui ferait de certains pays des endroits plus favorables à une existence mesurée. L'opposition entre le sud, la Méditerranée et les pays du nord est en effet suffisamment présente dans les romans et les pièces de théâtre de Camus pour qu'on puisse légitimement y voir une préférence pour les pays du sud qui seraient plus propices à une existence mesurée. Par exemple, dans *Le Malentendu*, Martha assassine, pour sa richesse, son frère, qui est alors encore un inconnu pour elle, afin de fuir le froid et l'ennui de son pays vers les plages et le soleil du sud, où elle croit pouvoir enfin trouver le bonheur. La limite qui est dépassée par le meurtre est un acte désespéré pour fuir sa condition. Mais pour Camus, le meurtre peut aussi être spontanément commis sur une plage d'Algérie, sans raison véritable, comme dans le cas de Meursault qui se défend à son procès

⁴² Camus, A. 2013. p.1129.

⁴³ Rodan, Martin. 2014. p.133.

d'avoir tué un Arabe « à cause du soleil »⁴⁴. Agnès Spiquel écrit à ce propos que « Camus ne cherche donc pas à désigner un lieu de la mesure (la civilisation méditerranéenne par exemple) et à proposer que l'on s'y installe afin de pallier les risques de démesure ; il vise, dans le déplacement opéré sur la figure de Némésis, à penser la limite non comme une ligne, mais comme le résultat, forcément toujours mouvant, de la tension »⁴⁵.

Nous le verrons dans les prochains chapitres, pour Camus, de ses premiers écrits jusqu'au *Mythe de Sisyphe*, reconnaître l'existence de la limite revient ainsi pour l'homme à ressentir la démesure de l'existence et du monde dans toute leur étrangeté. L'homme est alors ramené à lui-même, à l'humilité de ses propres limites et au ressenti de la vie terrestre. Dans l'analyse de la révolte qui fera l'objet de notre quatrième chapitre, Camus s'attaque à une démesure proprement humaine et tente de définir une révolte limitée qui ne sombrerait pas dans la démesure des révolutions totalitaires qui ont déchiré l'Europe de son époque. Nous verrons que pour lui, la particularité du nihilisme animant ces révolutions est justement que l'homme a perdu cette conscience grecque de la limite que constitue la vie humaine. Camus écrit en ce sens que « la pensée grecque s'est toujours retranchée sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison, parce qu'elle n'a rien nié, ni le sacré, ni la raison. Elle a fait la part de tout, équilibrant l'ombre et la lumière. Notre Europe au contraire, lancée à la conquête de la totalité, est fille de la démesure »⁴⁶. Pour lui, le XXe siècle est marqué par une pensée totalitaire qui a cherché à atteindre un idéal démesuré : on a posé en absolu des valeurs qui se situaient hors de l'existence telles que la société sans classe ou une race supérieure et on a tout sacrifié en oubliant la valeur de la vie humaine dans cette quête. Dans *L'Été*, Camus écrit : « tandis que les Grecs donnaient à la volonté les bornes de la raison, nous avons mis pour finir l'élan de la volonté au cœur de la raison, qui est devenue meurtrière. Les valeurs pour les Grecs étaient préexistantes à toutes actions dont elles marquaient précisément les limites »⁴⁷. La démesure de l'Europe que critique Camus est animée au contraire par la raison de

⁴⁴ Camus, A. 2013. p.229.

⁴⁵ Spiquel, Agnès. 1998. « Némésis, une « pensée de midi » ? », Perspectives no. 5, p.202.

⁴⁶ Camus, A. 2013. p. 1127.

⁴⁷ Camus, A. 2013. p. 1129.

l'idéologie pour laquelle la fin justifie les moyens dans l'atteinte de son idéal. Or, les moyens techniques et scientifiques sont eux-mêmes la marque d'une raison devenue folle dont la terrible efficacité accentue cette démesure. Martin Rodan montre bien que l'analyse que fait Camus de la conception grecque de la mesure suppose « une valeur “préexistante” [qui] limite l'action [en la situant] dans le cadre qui lui convient »⁴⁸. Pour lui, cette valeur est antérieure à l'action au sens où c'est elle qui la détermine. Ainsi, chaque action est limitée par la valeur qui l'a nécessitée ou le besoin qui l'a engendrée.

Nous verrons plus en détail dans le chapitre sur *La mesure dans la révolte et la pensée de midi* que la révolte chez Camus suit précisément cette logique, mais il faut en dire encore quelques mots ici puisque c'est avec l'analyse de la révolte que l'idée de limite se trouve la mieux illustrée dans les écrits de Camus. Il ouvre le premier chapitre de son second essai philosophique en précisant ce qu'il entend par la révolte :

Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. [...] Quel est le contenu de ce « non » ? Il signifie, par exemple, « les choses ont trop duré », « jusque-là oui, au-delà non », « vous allez trop loin », et encore, « il y a une limite que vous ne dépasserez pas ». En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière. On retrouve la même idée de limite dans ce sentiment du révolté que l'autre « exagère », qu'il étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face et le limite.⁴⁹

Suivant Weyemberg, la révolte, dans la confrontation entre le oui et le non, devient d'une part fondatrice des valeurs de solidarité et de dignité humaine, mais aussi, d'autre part, « l'exemple fondateur de toutes les polarités »⁵⁰. C'est dire que dans l'œuvre de Camus, chaque dualité, chaque couple de contraires suppose une limite où les pôles s'opposent. Suivant Weyemberg, Camus est « convaincu que toutes pensées ou toutes actions poussées à son extrême suscitent sa limite »⁵¹ : dépasser cette limite c'est entraîner sa destruction.

⁴⁸ Rodan, Martin. 2014. p.132.

⁴⁹ Camus, A. 2013. p.854.

⁵⁰ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.601.

⁵¹ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 487.

Dans le cas de la révolte, détruire l'équilibre entre le oui et le non en absolutisant l'un des deux pôles, le laissant s'exprimer sans contrepoids, débouche sur le meurtre et la contradiction du révolté dans ses principes, c'est-à-dire lorsqu'il laisse la violence s'exprimer sans restriction morale. Il faut bien voir que l'idée de limite chez Camus est étroitement liée à celle de mesure. Maurice Weyemberg insiste sur la complémentarité de ces deux notions. Pour lui, elles entretiennent une relation d'interdépendance⁵² et renvoient aux mêmes phénomènes en les considérant sous une perspective différente. Il affirme que la notion de limite a une fonction plus descriptive alors que celle de mesure remplit un rôle normatif⁵³. La limite pointe l'existence d'une frontière qui sépare deux pôles opposés. Franchir cette borne revient à transgresser un point au-delà duquel on détruit l'équilibre et la mesure. C'est donc dire que la notion de mesure pour sa part vise à établir les justes proportions. Elle fixe un seuil passé lequel il se produit un balancement dans l'opposition qui ne se maintient plus. L'idée de mesure fixe le point d'équilibre entre un en deçà et un au-delà, entre un refus et un consentement, entre un oui et un non. L'exigence de la mesure revient à identifier l'existence d'une limite entre deux polarités pour s'y maintenir. Franchir la limite et ne pas respecter la tension entre les deux pôles qui s'affrontent impliquent pour Camus, une démesure et une disproportion qui n'est pas sans conséquence⁵⁴. Qu'il s'agisse du domaine politique, éthique ou esthétique, Camus cherche toujours à définir une mesure propre à chaque contexte pour pouvoir se donner une règle d'action. On retrouve ainsi dans toute sa pensée la tentative d'articuler en une seule réalité plusieurs couples de contraires pour y chercher une mesure commune.

1.4. Particularité de la mesure comme norme morale : la dimension tragique

Il existe aussi un sens commun de la mesure chez les Anciens qui permet de mieux saisir la particularité de la mesure camusienne. Suivant l'analyse d'Ève Morisi, on verra que Camus adopte une conception de la mesure plus proche de celles des tragiques que de celle de la tradition qui fait de la mesure une notion ressemblant davantage à la modération

⁵² Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 486.

⁵³ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 486.

⁵⁴ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 486.

et au consensus par le compromis. L'influence de la morale tragique transparaît dans l'œuvre de Camus dans un texte précis sur la tragédie, *L'avenir de la tragédie* où il met en relation mesure et tragédie. Camus écrit : « le thème constant de la tragédie est ainsi la limite qu'il ne faut pas dépasser. De part de d'autre de cette limite se rencontrent des forces également légitimes dans un affrontement vibrant et ininterrompu. Se tromper sur cette limite, vouloir rompre cet équilibre, c'est périr »⁵⁵. Dans ces écrits, Camus cherche à déterminer ce qui fait l'essence de la tragédie idéale. Dans sa perspective, elle est « d'abord tension puisqu'elle est opposition, dans une immobilité forcenée de deux puissances couvertes chacune des doubles masques du bien et du mal »⁵⁶. Morisi souligne bien à ce propos que la conception de la tragédie chez Camus résume à la fois ce qui fait la particularité de la mesure grecque, c'est-à-dire en la considérant comme une tension « qui est tout sauf un aimable consensus »⁵⁷. Pour bien comprendre ce qui distingue la mesure dans l'œuvre de Camus, Morisi fait le rapprochement avec la mesure chez Aristote qui est, parmi les penseurs grecs, l'un de ceux qui a le mieux conceptualisé l'idée de juste mesure qu'il nomme « Mésotès »⁵⁸. Elle montre que la pensée du Stagirite tire sa source dans les traditions culturelles grecques. Ainsi, la conceptualisation d'Aristote s'inspire directement d'une certaine idée de la mesure qui est à l'époque « de l'ordre de la “doxa”, c'est-à-dire une opinion reçue, une banalité, voire un préjugé »⁵⁹. Morisi souligne que si Aristote s'appuie sur la culture commune de son époque, il ne faut pas s'y limiter pour comprendre le sens profond de cette idée dans sa pensée, et à plus forte raison dans celle de Camus.

En effet, l'interprétation de la mesure grecque faite par Nietzsche a aussi joué un rôle d'importance dans la compréhension de cette idée chez Camus. Morisi met bien en évidence que l'analyse nietzschéenne de la mesure et du tragique permet de dépasser l'image que renvoient les interprétations qui associent la Grèce à « une médiocrité

⁵⁵ Camus. A. 2008. Œuvre complètes, III. p.1115.

⁵⁶ Camus. A. 2008. p.1115.

⁵⁷ Morisi, Ève. 2014. « Éthique Aristotélécienne et Éthique camusienne, Penser la mesure ». Paris. Classique Garnier. p. 148.

⁵⁸ Morisi, Ève. 2014. p.145.

⁵⁹ Morisi, Ève. 2014. p.147.

dorée »⁶⁰. L'apologie qu'on a souvent fait de la mesure grecque par des formules telles que « fais preuve de mesure » (Thalès) ou « la tranquillité vient de la modération » (Démocrite) pousse à réduire cette idée au cliché de compromis ou de centrisme faible. Selon elle, Nietzsche vient enrichir l'interprétation de la mesure chez les Anciens, en ne la limitant pas à ce qu'il appelle la mesure apollinienne, mais en la contrebalançant par une autre figure de la culture grecque : celle de la démesure dionysiaque. C'est cette opposition entre mesure apollinienne et démesure dionysiaque qui fait, suivant l'analyse de Morisi, « le miracle grec » de l'équilibre⁶¹. Dans sa perspective, l'apport des réflexions de Nietzsche vient enrichir la compréhension de cette idée chez les Anciens en ne la réduisant pas à « un tranquille juste milieu »⁶². La mesure devient, avec Nietzsche, et par la suite avec Camus, le lieu de la tension entre des forces qui s'opposent et, comme le formule bien Morisi, la sérénité de la mesure est alors celle que l'on retrouve dans « l'œil du cyclone »⁶³. En somme, l'analyse de Nietzsche rappelle qu'il y a une sauvagerie et un instinct initial de démesure chez les Grecs. Il a fallu ultimement dompter ces forces pour atteindre la mesure qui n'était pas, selon lui, la nature première des Grecs. Cette conception tragique de la mesure, qui donne aussi sa part au dionysiaque, est selon Pierre Aubenque, non seulement l'inspiration de la conception camusienne de la mesure, mais aussi la source de l'éthique aristotélicienne de l'équilibre et d'un « humanisme tragique qui invite l'homme à vouloir tout le possible, mais seulement le possible, et à laisser le reste aux dieux »⁶⁴.

Il faut bien comprendre que dans l'esprit de Camus, c'est de cette conception tragique de la mesure dont il est question. Les polarités de l'existence humaine restent en constante tension. Elles demeurent toutes nécessaires et ne peuvent être éludées malgré leurs contradictions. Elles ne sont pas non plus réconciliables dans une synthèse qui permettrait une solution univoque. Pour Camus, le triomphe d'un pôle sur l'autre, c'est la démesure. Il s'agit donc de penser dans une tension constante des polarités telles que la

⁶⁰ Morisi, Ève. 2014. p.147.

⁶¹ Morisi, Ève. 2014. p.147.

⁶² Morisi, Ève. 2014. p.147.

⁶³ Morisi, Ève. 2014. p.147.

⁶⁴ Aubenque, Pierre. 1963. *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF. p.177.

révolte et la révolution, la culpabilité et l'innocence, l'individu et l'histoire, la liberté et le déterminisme, la violence et la non-violence et plus généralement des oppositions telles que celle de l'essence et l'existence ou de l'être et du devenir. Pour Camus, c'est une réalité fondamentale de la condition humaine que d'être déchiré entre ces affrontements de pôles et de devoir y chercher une limite. C'est même sur la base de cette commune compréhension des différentes polarités et des limites que Camus pose l'hypothèse d'une nature humaine. Weyemberg illustre bien que dans la perspective de Camus les limites ont quelque chose d'universel à l'humanité. C'est dire que l'homme « découvre celles-ci et les affrontements de leurs pôles, il ne les invente pas : ils ont donc leur siège dans les choses, les hommes et leurs relations. »⁶⁵ Identifier la limite, trouver la mesure, c'est l'entreprise philosophique que chaque homme peut entreprendre pour chercher une règle de vie. Dans ses *Carnets*, Camus note : « les limites. Ainsi, je dirai qu'il y a des mystères qu'il convient d'énumérer et de méditer. Rien de plus »⁶⁶. C'est en ce sens que Weyemberg soutient que « Camus appartient à ce type d'esprit qui recherche les limites pour les transformer en mesure : il tend à délimiter le terrain, à le baliser pour s'orienter et à établir ainsi des mesures qui l'aideront à mieux se conduire et à exercer son métier d'écrivain, à formuler un classicisme moral et esthétique »⁶⁷.

1.5. Influence et distinction avec la pensée grecque

L'apport de la conception grecque de la mesure est donc de première importance dans l'ensemble de ses ouvrages. Martin Rodan insiste sur ce point en montrant que la pensée de Camus se construit aussi en cohérence avec les maximes grecques inscrites sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes. La première de ces maximes, « connais-toi toi-même », est reconnue pour être à l'origine des deux autres sentences : « tout est bien » et « rien de trop »⁶⁸. Selon Rodan, ces trois formules, qui expriment chacune à leur façon une dimension de la mesure, constituent le fondement de la pensée de Camus. Ainsi selon sa perspective, Camus illustre, dans son essai *Noces*, la connaissance de soi par une longue

⁶⁵ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 487.

⁶⁶ Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris: Gallimard. p.162.

⁶⁷ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.487.

⁶⁸ Rodan, Martin, 2014. p. 35.

méditation sur la condition humaine. Il y traite du rapport de l'homme au monde, de ses limites, de ses espoirs et de sa relation à la vie et à la mort. Dans *Le Mythe de Sisyphe*, il poursuit plus en profondeur cette analyse sur la connaissance de soi en définissant la notion d'absurde. Avec cette idée qui pose les limites de la condition humaine, Camus propose une révolte lucide qui permet de vivre une existence à la mesure de l'homme, sans espoir et sans illusion. Il termine ensuite son analyse de l'absurde en déclarant qu'il faut malgré tout « imaginer Sisyphe heureux » qui, comme Œdipe, « juge que tout est bien »⁶⁹. Il reprend ainsi la leçon de réconciliation avec le réel des sages grecs en y incluant la perspective absurde. Enfin, dans *L'Homme révolté*, Camus s'inspire aussi de ces maximes pour critiquer le nihilisme contemporain où la démesure n'est plus l'exception, comme ce l'était chez les Grecs, mais la règle. Le principe de cette pensée reprend le constat des sages grecs bien exprimé par la formule « rien de trop »⁷⁰. Cette idée vise à situer l'homme dans le cosmos, à savoir quelle est sa place vis-à-vis des dieux. Elle vise à rappeler qu'aucune des capacités humaines ne permet à l'homme d'échapper à sa condition ; la raison et la volonté n'ont qu'une visée pratique et instrumentale. Si l'homme, par *hubris*, cherche à dépasser sa relativité en plaçant trop d'espoir en ses facultés, il court à sa perte et sa destruction⁷¹. C'est sur cet appel grec à la mesure que Camus conclut *L'Homme révolté* en prônant une révolte qui se limite au nom de la vie humaine et qui s'oppose en ce sens aux révolutions européennes qui ont tenté de refaire l'Homme et l'Histoire au nom d'un idéal. Camus éclaire donc, dans le contexte de son époque, ce que la formule « rien de trop », peut maintenant vouloir signifier. Martin Rodan relève aussi un autre aspect de la pensée des Anciens qui est repris par Camus pour parvenir à respecter cette intransigeance de la mesure. Il montre que Camus en appelle à deux vertus grecques : le courage et l'intelligence⁷². Camus écrit : « les formules qui retentissent encore pour nous aux dessous du monde antique ne sont pas celles de l'opportunisme dont nous n'avons que faire dans l'extrémité du malheur, mais du courage et de l'intelligence qui, sous le soleil, ne font qu'une seule vertu »⁷³. Si ces deux qualités n'en font qu'une, c'est parce qu'elles répondent

⁶⁹ Camus, A. 2013. p.167-168

⁷⁰ Rodan, Martin. 2014. *Camus et l'antiquité*. Berne. Peter Lang SA, éditions scientifiques internationales. p.131.

⁷¹ Rodan, Martin. 2014. p.131.

⁷² Rodan, Martin. 2014. p.134.

⁷³ Camus, Albert. 1965. *Essais*. Paris, Gallimard, collection de la Pléiade. p.1660.

toutes deux à la démesure de la condition humaine : le courage permet de lutter contre la démesure du monde alors que l'intelligence est la vertu qui permet à l'homme de se défendre contre la démesure qu'il porte en lui-même⁷⁴. Plus particulièrement dans le cycle de l'absurde, le rapport de Camus avec la mesure grecque se manifeste dans la relation que l'homme entretient avec la nature. Camus y aborde aussi une démesure propre à l'homme, par les thèmes individuels du meurtre et du suicide qu'il poursuivra d'un point de vue collectif dans le cycle de la révolte. Cependant, comme nous allons le voir, les liens entre la nature et la mesure demeurent de première importance.

S'il faut comprendre la perspective des penseurs qui l'ont précédé, il faut aussi voir ce en quoi il s'en distingue. Camus s'inspire en effet des philosophes présocratiques qui attribuaient une valeur à la limite dans l'ordre humain en s'appuyant sur le fait qu'elle en était une pour l'ordre du monde. On retrouve fréquemment dans son œuvre des références aux philosophes présocratiques, particulièrement des fragments d'Héraclite qui ont exercé une forte influence sur la conception de la mesure chez Camus. Dans *L'Été*, par exemple, Camus écrit : « Héraclite imaginait déjà que la justice pose des bornes à l'univers physique lui-même. <Le soleil n'outrepassera pas ses bornes, sinon les Érinyes qui gardent la justice sauront le découvrir > »⁷⁵. La préséance de la limite détermine pour chaque chose une place dans l'univers, qu'il s'agisse de la course du soleil définie par les lois naturelles ou des comportements de l'homme défini par sa nature. Dès qu'il transgresse cette limite, il entre en conflit avec lui-même, car il est une partie de la nature. Dans *L'Homme révolté*, Camus écrit à ce sujet : « c'est que les Anciens, s'ils croyaient au destin, croyaient d'abord à la nature, à laquelle ils participaient. Se révolter contre la nature revient à se révolter contre soi-même. C'est la tête contre les murs. La seule révolte cohérente est alors le suicide »⁷⁶. La mesure humaine est donc intimement liée à la mesure du cosmos pour les Grecs. Chez Camus, au contraire, nous verrons que la révolte est l'alternative au suicide face à l'absurde qui vient marquer le divorce de l'homme et du monde. On ne saurait alors dans ces

⁷⁴ Rodan, Martin. 2014. p.134.

⁷⁵ Camus, A. 2013. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard. p. 1128, Fragment 94 d'Héraclite cité par Camus.

⁷⁶ Camus, A. 2013. p.865.

conditions se référer au cosmos pour trouver sa mesure. En effet, avec l'idée d'absurde, la relation de l'homme au monde est caractérisée par l'étrangeté d'un univers irrationnel qui n'est pas à la mesure des attentes de sens de l'esprit humain.

D'un autre côté, les présocratiques, qui étaient familiers avec l'idée de mesure, avaient bien entendu aussi conscience de la démesure du monde. Martin Rodan souligne à ce propos que pour Héraclite notamment, l'univers du devenir n'était que « la quantité, c'est-à-dire un écoulement infini, incommensurable et indéfinissable »⁷⁷. Pour Camus, cette démesure se manifeste par exemple dans l'absurde par l'absence de signification du monde. Mais si la démesure ne provenait que du monde, Camus s'en serait tenu au *Mythe de Sisyphe*. Or, il a ensuite voulu répondre à la démesure humaine en traitant de la révolte. Martin Rodan fait le parallèle entre la démesure du monde et celle de l'homme en montrant que l'homme « lui-même [constitue] un univers infiniment complexe et insaisissable »⁷⁸. Camus, qui est conscient de ce conflit écrit : « quoi que nous fassions, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur de l'homme, à l'endroit de la solitude. Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde ; elle est de les combattre en nous-même et dans les autres »⁷⁹. L'exigence de mesure dans *Le Mythe de Sisyphe* pousse précisément l'homme à refuser le suicide face à la démesure du monde. Il s'agit alors, si l'on suit l'analyse de Rodan, d'un appel à la vertu grecque de l'intelligence. Camus propose la lucidité face à l'opacité du monde et la révolte de Sisyphe qui lutte contre un destin insensé. Suivant le propos de Rodan sur les vertus grecques, on peut voir dans la révolte de Sisyphe un acte de courage. Son attitude qui voit en l'absurde un « défi » lui permet de persévérer dans l'opacité que le monde lui oppose. Pourtant, s'il trouve un sens à cette quête insensée, c'est avant tout parce qu'il a l'intelligence de reconnaître sa condition absurde, de refuser la démesure du suicide et de s'approprier son destin en jugeant que tout autre ne serait pas à sa mesure. Cette attitude se retrouve aussi dans le monde humain. Face à l'injustice et à la misère qui sont des signes

⁷⁷ Rodan, Martin. 2014. p.133.

⁷⁸ Rodan, Martin. 2014. p.133.

⁷⁹ Camus, A. 2013. p.1076.

de la démesure de la société humaine, l'homme doit se révolter et refuser le meurtre, même s'il est au service d'une révolution qui prétend à la justice.

Ainsi, on peut dire que la dimension cosmique de la mesure qui se transpose dans le monde humain est une caractéristique typiquement grecque. Chez Camus, la mesure n'est pas d'abord dans l'ordre du monde, et, au contraire des Grecs, il n'est pas possible de trouver sa mesure en s'accordant à celle du cosmos étant donné que Camus pose, avec l'absurde, l'opacité et l'irrationalité du monde. Face à cette situation, nous verrons qu'il propose la conscience et la révolte. Pour l'homme, la lucidité est un impératif, « l'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintient constamment d'un effort solitaire »⁸⁰. C'est donc dire que la mesure provient d'abord de l'homme, car c'est de son fait et de sa volonté qu'elle advient. Du moins, c'est ce que l'on est porté à conclure en ne s'appuyant que sur les conclusions du *Mythe de Sisyphe* prises isolément. La relation de divorce entre l'homme et le monde dans cet essai central du cycle de l'absurde peut conduire à une interprétation incomplète de la mesure face au monde. Pour bien comprendre la pensée de Camus, on devra donc aussi considérer le rôle du monde dans son essai *Noces*, où il propose une tout autre perspective. Cet essai lyrique est en effet une longue prose sur l'accord et la communion entre l'homme et la nature. Cette méditation portant sur l'amour du monde semble plutôt suggérer que le narrateur (dont on peut affirmer sans risque qu'il s'agit de Camus lui-même) tire des leçons de ce face-à-face avec la nature ⁸¹. Il y a donc une ambiguïté sur le rôle de la relation au monde et à la nature qui mérite d'être éclaircie. En effet, le concept de nature occupe une place centrale dans l'œuvre de Camus, et même s'il rejette la notion de cosmos comme garante de la mesure humaine, le rôle qu'il attribue à la nature est de première importance. Selon Maurice Weyembergh, « il constitue un nœud où les problèmes se rencontrent et renvoie à la philosophie de la limite [et] de la mesure »⁸². La nature dans son sens le plus général, comprise comme « l'ensemble des choses du

⁸⁰ Camus, A. 2013. p.286.

⁸¹ Nous reviendrons sur cette ambivalence au sujet de la nature lorsque nous analyserons le rapport de l'homme au monde et les thèmes de l'accord et du désaccord dans les œuvres de jeunesse de Camus.

⁸² Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.599.

monde dans lequel nous nous trouvons » revêt toujours un sens équivoque ou antithétique. C'est elle qui nous produit, mais c'est aussi elle qui nous limite et nous détruit. L'homme, s'il peut être séduit par la beauté des paysages et les plaisirs du monde, est aussi menacé par la puissance des forces naturelles, par la maladie et par la mort. Ce caractère double de la nature se traduit aussi en l'homme qui est lui-même un produit de la nature. Il ne faut donc pas simplement considérer la nature sous son aspect extérieur, mais aussi d'un point de vue intérieur. Suivant l'analyse de Weyemberg, cette idée se manifeste clairement dans l'œuvre de Camus, au moment où Meursault tire sur l'arabe, comme s'il était déterminé par la chaleur du soleil et par sa lumière. Il accomplit ce meurtre sans raison apparente, sinon le jeu des forces naturelles qui le subjugué. En ce sens, Weyemberg affirme que quiconque s'oublie dans les forces naturelles ou s'y « abandonne en oubliant l'énergie créatrice et destructrice qui les meut risque de tuer ou de se tuer »⁸³. Suivant cette interprétation, il apparaît clairement que la position de Camus diffère de celle des Grecs pour qui les hommes doivent suivre l'ordre de la nature et du fait même de leur nature propre pour vivre une existence juste.

La perspective de Camus se clarifie donc : la mesure n'est ainsi pas à chercher dans un ordre préétabli de la nature, mais dans l'expérience humaine. Une fois de plus, *L'Étranger* exprime bien cette idée du rapport de l'homme à la nature. À la toute fin du roman, Meursault marque un changement dans son rapport au monde qui n'est plus expérimenté seulement d'un point de vue extérieur ; l'anti-héros agissait auparavant conformément aux événements mondains, il se fondait en eux dans un éternel présent tout entier fait de sensations. Dans un laisser-aller continu, il acceptait tout dans une apparente indifférence. De la mort de sa mère, au meurtre qu'il commet sous la pression du soleil, à la chaleur qui réglait ses humeurs lors de son procès, le rendant détaché et somnolent alors que sa vie se jouait, sa conduite est ce qui se rapproche le plus de la conformité avec la nature. Pourtant, Meursault se révolte pour la première fois lors de son entretien avec le prêtre qui le pousse à s'expier pour gagner le pardon de Dieu. Il s'oppose alors à une vie

⁸³ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.599.

dictée par une morale tout entière tournée vers un autre monde et fait la défense spontanée de l'existence terrestre qu'il a vécu :

Pourtant aucune de cette certitude ne valait un cheveu de femme. Il n'était même pas sûr d'être en vie puisqu'il vivait comme un mort. [...] J'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait. J'avais eu raison [...]. J'avais vécu de telle façon et j'aurais pu vivre de telle autre. J'avais fait ceci et je n'avais pas fait cela. Je n'avais pas fait telle chose alors que j'avais fait telle autre. Et après ? ⁸⁴

Si la relation à la nature et l'expérience du monde diffèrent de la notion grecque de cosmos dans le cycle de l'absurde, il est clair que Camus ne renie pourtant pas entièrement l'expérience de l'accord profond avec le monde décrite dans *Noces*. En effet, nous le verrons, pour Meursault comme pour Sisyphe, le monde est la seule réalité et « cet état de l'absurde, il s'agit d'y vivre »⁸⁵ avec toute la lucidité possible. La reconnaissance d'une condition limitée par les « murs absurdes »⁸⁶ rend à l'homme sa véritable liberté et le délivre de l'espoir. Comme le formule Guy Samana, pour Camus, « la voie est tout, le but n'est rien. Hors de ce monde point de salut. Point de salut, car point de saut »⁸⁷. C'est la leçon de Sisyphe gravissant la montagne qui exprime le mieux les limites de la condition humaine. La reconnaissance de Sisyphe d'un destin à mesure humaine lui permet d'accepter son sort, sans espoir ni résignation, et de juger au contraire que « tout est bien ». Dans le bonheur de Sisyphe, il est davantage question d'amour et de réconciliation que de l'expérience absurde. C'est ce même bonheur que Camus célébrait dans *Noces* que l'on retrouve quelques années plus tard dans le cycle de l'absurde. Il écrivait alors dans *Noces* :

Il n'a pas été dit que le bonheur soit à toute force inséparable de l'optimisme. Il est lié à l'amour - ce qui n'est pas la même chose. Et je sais des heures et des lieux où le bonheur peut paraître si amer qu'on lui préfère sa promesse. Mais c'est qu'en ces heures ou en ces lieux, je n'avais pas assez de cœur à aimer, c'est-à-dire à ne

⁸⁴ Camus, A. 2013. p.238.

⁸⁵ Camus, A. 2013. p.277.

⁸⁶ Camus, A. 2013. p.259.

⁸⁷ Samana, Guy.2008. `` Albert Camus : un équilibre des contraires ``. *Esprit*, Janvier, p. 24.

pas renoncer. Ce qu'il faut dire ici, c'est cette entrée de l'homme dans les fêtes de la terre et de la beauté.⁸⁸

De même, *L'Étranger*, qui fait écho au *Mythe de Sisyphe* se termine aussi sur une note d'amour et de réconciliation : « la merveilleuse paix de cet été endormi entrain en moi comme une marée [...], je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde »⁸⁹. Bien que l'expression de « tendre indifférence » exprime précisément la nature antithétique de la relation de l'homme avec le monde. Le caractère de tendresse que Camus prête à la nature dans cette formule reflète bien que le monde ne soit pas entièrement à rejeter, bien qu'il ne soit pas non plus possible d'y trouver un sens supérieur qui dicterait l'existence humaine. En effet, malgré cette indifférence, c'est tout de même au nom du monde et de la vie ici-bas que Meursault se révolte contre l'aumônier qui lui, l'enjoint à se repentir de l'existence qu'il a menée au nom d'une existence dans l'au-delà. Le refus de relativiser sa vie par l'espoir d'un au-delà ou par un idéal transcendant permet à l'homme de s'approprier sa vie et se s'immerger dans l'univers immanent et limité qui est le sien, celui des noces de la terre, de la beauté, du soleil, de la mer et de la mort. Nous reviendrons sur cet aspect important de la pensée de Camus lors des chapitres suivants.

Comme nous le verrons plus en détail, Camus développe davantage cette idée dans *Le Mythe de Sisyphe* par le thème de l'esquive mortelle : « l'esquive mortelle, c'est l'espoir [...], espoir d'une autre vie qu'il faut mériter, ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit »⁹⁰. Cette idée que Camus compare au divertissement pascalien enjoint l'homme à vivre de ce qu'il a, à être lucide face à l'absurde et à vivre sans espoir. En faisant sien son destin, il reconnaît l'univers limité de l'absurde comme le seul où « avoir raison » prend un sens⁹¹. Guys Samana fait remarquer à ce propos que Camus rejoint ici aussi le pari de Pascal en un sens agnostique. En pariant sur le monde plutôt que sur Dieu, Camus donne par la beauté et la lumière le contrepoids de l'absurde sans faire appel à la transcendance.

⁸⁸ Camus, A. 2013. p.167.

⁸⁹ Camus, A. 2013. p.239.

⁹⁰ Camus, A. 2013. p.258.

⁹¹ Camus, A. 2013. p.167.

Dans ses *Carnets I*, Camus écrit : « misère et grandeur de ce monde : il n'offre point de vérité, mais des amours. L'absurdité règne et l'amour en sauve »⁹². Il y a dans le thème de l'amour du monde, à la fois une solution à l'absurde, mais aussi un problème, comme nous l'avons déjà mentionné (et sur lequel nous reviendrons encore), quand on considère que la notion même d'absurde est définie comme un divorce entre l'homme et le monde⁹³.

Nous verrons aussi, lorsque nous aborderons « la pensée de midi » dans *L'Homme révolté*, que Camus reprend à nouveau le thème de l'amour du monde pour combattre le nihilisme dans son analyse de la révolte. Vivre une existence à mesure humaine c'est encore de ne pas préférer au monde donné « une promesse », qu'elle soit d'origine religieuse ou séculière, qu'il s'agisse du paradis et du salut de l'âme que l'aumônier tente de vendre à meursault ou de l'idéal révolutionnaire des lendemains chantant qui autorisent le meurtre de l'homme d'aujourd'hui. Dans *L'Été*, Camus met en relation le nihilisme du monde moderne avec la sagesse grecque :

Il est non moins vrai que l'homme ne peut se passer de la beauté et c'est ce que notre époque fait mine de vouloir ignorer. Elle se raidit pour atteindre l'absolu et l'empire, elle veut transfigurer le monde avant de l'avoir épuisé, l'ordonner avant de l'avoir compris. Quoi qu'elle en dise, elle déserte ce monde. Ulysse peut choisir chez Calypso entre l'immortalité et la terre de la patrie. Il choisit la terre, et la mort avec elle. Une si simple grandeur nous est aujourd'hui étrangère.⁹⁴

Pour Camus, accepter qu'il n'y ait qu'un monde et refuser tout idéal transcendant, c'est donner sa mesure à l'homme dans le monde, car « s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci »⁹⁵. Dans la *Pensée de Midi* à la fin de *L'Homme révolté*, Camus tente précisément de trouver un équilibre entre le concept de Nature et celui d'Histoire qui, dans sa perspective, doivent se limiter l'un l'autre.

⁹² Camus, A. 1962, *Carnet I, mai 1935- février 1942*, Paris : Gallimard. p.116.

⁹³ Nous reviendrons sur cet aspect de la pensée de Camus et nous aborderons ce problème plus en détail au moment de traiter de la fin paradoxale du *Mythe de Sisyphe*.

⁹⁴ Camus, A. 2013. p.1130.

⁹⁵ Camus, A. 2013. p.159.

1.6. La dynamique de la mesure : le balancement et la tension de l'arc

Il ressort de cette analyse générale et rapide de l'œuvre de Camus que la mesure s'exprime par des thèmes très différents qui n'ont apparemment pas de points en commun. Pourtant, Camus emploie toujours cette idée dans son analyse, bien qu'elle ne s'applique pas aux mêmes sujets. Nous avons dit que la limite qui détermine la mesure était relative et donc sujette à s'adapter en fonction du contexte. Cette relativité pose problème quand on cherche à comprendre précisément cette idée dans la pensée d'un auteur comme Camus, qui d'autant plus, n'en fait pas un concept défini qu'il applique systématiquement à chaque thème de son œuvre. Dans notre analyse du concept de mesure, il ne sera donc pas possible de comprendre cette idée comme un concept statique. Il faudra plutôt la voir, suivant la définition des commentateurs, telle que Weyemberg la définit, comme une dynamique constante entre des pôles opposés.

Pour comprendre comment la dynamique de la mesure prend place dans les écrits de Camus, nous suivrons l'analyse de Jean-François Mattéi pour qui, dès les premiers écrits de Camus, « l'incertitude existentielle s'exprime par une écriture de balancement entre deux pôles »⁹⁶. Avant la concrétisation du cycle de l'absurde, Camus parle déjà de cette ambivalence de l'existence. Entre la familiarité et l'étrangeté du monde et de sa propre existence, l'homme ne trouve pas de point fixe. Comment savoir alors demande Mattéi, s'il faut choisir une direction plutôt qu'une autre? S'il faut pencher d'un côté plutôt que de l'autre?⁹⁷ Selon lui, les premiers écrits de Camus tentent de mettre en évidence cette ambiguïté en décrivant une dynamique de balancement entre deux pôles⁹⁸. Comme nous l'avons déjà relevé, les titres de certains de ses ouvrages illustrent parfaitement la dynamique de ses écrits de jeunesse. *L'Envers et l'endroit* contient déjà cette intuition de mesure qui se développera tout au long de la carrière d'écrivain de Camus. Suivant Mattéi, c'est en mettant en perspective les deux pôles entre lesquels la pensée balance que Camus

⁹⁶ Mattéi, Jean-François. 2011. « *L'Étranger*, entre refus et consentement » in *Albert Camus. Du refus au consentement*. 127-159. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques », p.128.

⁹⁷ Mattéi, Jean-François. 2011. p.129.

⁹⁸ Mattéi, Jean-François. 2011. p.129.

tente de s'approcher de ce qu'il appelle « la vérité du monde »⁹⁹. Selon lui, Camus développe ce jeu d'oppositions « mettant en regard deux plans ou deux mondes »¹⁰⁰. Comme on le verra, cette ambivalence existentielle apparaît dans les premiers écrits comme indéterminée, prenant parfois la forme d'un malaise existentiel et, d'autre fois, celle d'une extase, d'une plénitude dans la communion avec le monde. Pour Mattéi, cette dynamique entre « l'envers et l'endroit » des choses se poursuit par ce singulier balancement de perspective jusqu'à ce que, dans *Le Mythe de Sisyphe*, « leur couplage miroir » fasse apparaître l'absurde, « c'est-à-dire l'absence de conjonction entre deux domaines que tout semblait rapprocher »¹⁰¹. Selon lui, l'idée d'absurde dans l'œuvre de Camus marque un échec de ce balancement naturel qui est alors faussé dans son « jeu initial »¹⁰². Il n'est plus possible d'accorder les contraires qui jusqu'alors coexistaient dans un équilibre incertain. Pour Mattéi, « l'image de la balance, avec son fléau horizontal qui équilibre les forces en présence, est justifiée par la nécessité de trouver une mesure qui permet de juger à la fois l'homme et le monde »¹⁰³. Avec le divorce absurde, trouver la mesure devient alors la tâche de l'homme, celle de Sisyphe qui, par sa révolte, cherchera comment vivre une existence absurde. Le balancement qui assurait l'équilibre de l'homme et du monde dans les *Noces* est révolu, mais la nécessité de trouver une mesure prend une tout autre importance avec le questionnement absurde : « l'absurde commande-t-il la mort »¹⁰⁴. Dans ses textes sur la révolte, le balancement devient selon Mattéi, « la vertu essentielle qui donne à l'homme son humanité »¹⁰⁵. Le concept de révolte, comme nous l'avons rapidement mentionné, se distingue précisément de la révolution, non pas tellement du fait de conséquences telles que la violence et le terrorisme, mais bien plutôt par une expérience de mesure qui les condamne en principe. Le balancement entre le oui et le non donnent donc lieu à une relativisation pratique entre l'idéalité du principe de la révolte et la réalité de la situation. Dans *Remarque sur la révolte*, Camus écrit à ce propos :

⁹⁹ Mattéi, Jean-François. 2011. p.129.

¹⁰⁰ Mattéi, Jean-François. 2011.p.129.

¹⁰¹ Mattéi, Jean-François. 2011.p.129.

¹⁰² Mattéi, Jean-François. 2011.p.129.

¹⁰³ Mattéi, Jean-François. 2011.p.129.

¹⁰⁴ Camus, A. 2013. p.258.

¹⁰⁵ Mattéi, Jean-François. 2011. p132.

Rien n'est ainsi posé en absolu et toute la réalité humaine est dans cet aller-retour incessant. On en trouvera l'équivalent sur le plan de la conduite dans ce balancement perpétuel qui mène l'homme révolté de la volonté du sacrifice à l'exigence du bonheur. C'est alors exactement l'aller-retour du oui au non, de l'affirmation à la négation. On affirme d'abord la part irréductible de l'homme et la coïncidence de tous les hommes dans cette dignité commune et l'on accepte alors de mourir ou de s'effacer devant cette première valeur. Mais on repousse en même temps la situation humaine et l'on aspire au bonheur. On voit ainsi que l'affirmation dans ce cas est liée à la possibilité de destruction tandis que le bonheur est fondé sur le principe d'une négation. Tout est ainsi mis en doute à la base, et deux fois. Et l'on peut en tirer que la valeur contenue dans l'affirmation révoltée n'est jamais donnée une fois pour toutes et qu'il faut la soutenir sans cesse.¹⁰⁶

La véritable révolte que Camus définit suit ainsi la même logique dans son balancement historique, politique et social que l'aller-retour ontologique entre le oui et le non que l'on retrouvait dans les écrits précédents de Camus. Il ne s'agit pas encore une fois de voir cette dynamique de balancement propre à la mesure comme un processus qui débouche sur l'indécision ou comme une attitude de compromis qui empêcherait toutes actions décisives. Dans un colloque de 1956, *L'avenir de la civilisation européenne*, Camus affirme que le monde moderne a non seulement délaissé la mesure des Anciens, mais qu'il ne la comprend plus :

On aurait tort de considérer la mesure, qui est l'une des rares notions auxquelles j'ai réfléchi, comme une notion négative. [...] La mesure n'est rien d'autre pour non-intellectuels que la diabolique modération bourgeoise. Or, il n'en est rien. La mesure n'est pas le refus de la contradiction ni la solution de la contradiction. La mesure dans l'hellénisme [...] a toujours été la reconnaissance de la contradiction et la décision de s'y maintenir quoiqu'il arrive.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Camus. 1945. « Remarque sur la révolte » in *L'Existence*, Gallimard, collection Métaphysique, n.01. p.21

¹⁰⁷ Camus, Albert. 2006. *L'avenir de la civilisation européenne, entretien avec Albert Camus*, in Œuvre Complètes III (1949-1956). p.1001

Pour Camus, on l'a dit, la mesure, loin d'être une attitude de modération, suppose au contraire de « l'héroïsme » et, plutôt que de déboucher sur l'indécision, elle fournit au contraire une « méthode pour aborder l'étude des problèmes qui se posent à nous [...] pour marcher vers un avenir supportable »¹⁰⁸. Mattéi affirme en ce sens que « l'équilibre résultant des tensions opposées est reconnu [...] comme le choix de l'homme [et] loin d'être un aveu de faiblesse l'équilibre que recherche la révolte est une revendication de maîtrise »¹⁰⁹. C'est pourquoi Camus a aussi recours à une autre image que celle du balancement pour qualifier la dynamique de la mesure. Le balancement est selon lui une image qui correspond bien à une situation où les opposés s'équilibrent plus ou moins naturellement dans l'expérience humaine. Elle décrit bien l'existence ambivalente de réalités opposées dans *L'Envers et l'endroit* et même dans *Noces* où, comme nous le verrons, le thème de l'accord vient contrebalancer et nuancer les expériences de désaccord. Mattéi souligne que Camus emploie une image plus forte dans les cas où l'opposition est plus tranchée. Dans le cas de l'absurde par exemple, Camus parle de divorce et rompt l'équilibre entre l'homme et le monde tel qu'il était dans ses écrits de jeunesse. Le nouvel équilibre qu'inaugure l'absurde est décrit en termes de contradiction et de tension entre l'esprit humain en quête de sens et l'indifférence d'un monde opaque et silencieux. Suivant Mattéi, c'est alors « une nouvelle image, celle de l'arc, qui vient renforcer celle du balancement pour exprimer l'unité polaire du monde »¹¹⁰. Pour l'auteur, Camus s'inspire ici une fois encore des Anciens : « L'arc, en grec *biós*, était double et unique pour Héraclite à la fois « vie », *bíos*, à l'accentuation près, et « mort », dans l'opposition des contraires »¹¹¹. Camus s'inspire donc de l'image de l'arc chez Héraclite en lui donnant la symbolique de la tension constante de l'existence. La dernière phrase de *l'Homme révolté* exprime clairement cette image que l'on retrouve aussi ailleurs dans ses écrits de façon plus subtile : « l'arc se tord, le bois crie. Au moment de la plus haute tension va jaillir l'élan d'une droite flèche, du trait le plus dur et le plus libre »¹¹². La tension entre les antagonismes est ainsi pensée comme un juste équilibre entre des forces qui s'opposent.

¹⁰⁸ Camus, Albert. 2006. p. 1001.

¹⁰⁹ Mattéi, Jean-François. 2011. p.136-137.

¹¹⁰ Mattéi, Jean-François. 2011. p.141.

¹¹¹ Mattéi, Jean-François. 2011. p.141.

¹¹² Camus, A. 2013. p.1080.

Non seulement elles ne s'annulent pas, mais elles donnent lieu à une force décuplée. Le bois, qui par nature cherche à retrouver sa ligne droite, est courbé par la corde qui, naturellement souple, devient rigide et tendue. Dans cette image, le tout est plus que la somme des parties. L'employer pour décrire la dynamique de la mesure est significatif, car cette image démontre bien que la pensée de Camus, toujours en tension entre des réalités contraires, cherche à établir une vérité qui se veut dépasser la simple ambivalence du monde. La mesure apparaît donc, comme le soulignait Mattéi, comme une méthode pour atteindre « la vérité du monde »¹¹³. En permettant de penser les aspects contradictoires de l'existence au-delà de la stérilité, l'idée de mesure permet à Camus de répondre à la question qu'il soulève au tout début de son œuvre à la fin de *L'Envers et l'endroit* : « qu'est-ce que ça fait si on accepte tout ? »¹¹⁴ On verra donc d'abord comment s'exprime la mesure dans les premiers écrits de Camus pour ensuite aborder son développement dans les cycles de l'absurde et enfin, de la révolte.

¹¹³ Mattéi, Jean-François. 2011. p.129.

¹¹⁴ Camus, A. 2013. p.110

Chapitre II : La mesure dans les essais de jeunesse de Camus

2.1 Comment situer les premiers essais dans l'œuvre de Camus ?

Avant d'aborder le rôle des premiers écrits de Camus, il convient au préalable de faire une remarque que soulève légitimement Arnaud Corbic sur la place que ces essais occupent dans l'œuvre de l'auteur pour comprendre leur importance. Suivant son analyse, Camus lui-même avait exposé comment il prévoyait le plan de son œuvre lors d'une allocution à Stockholm en 1957. Revenons sur les paroles de Camus pour comprendre le propos de Corbic :

J'avais un plan précis quand j'ai commencé mon œuvre : je voulais d'abord exprimer la négation [ce terme désigne parfois l'absurde]. Sous trois formes. Romanesque : ce fut *L'Étranger*. Dramatique : *Caligula*, *Le malentendu*. Idéologique : *Le Mythe de Sisyphe*. Je n'aurais pu en parler si je ne l'avais vécu ; je n'ai aucune imagination. Mais c'était pour moi, si vous voulez bien, le doute méthodique de Descartes. Je savais que l'on peut vivre dans la négation et je l'annonçais dans la préface du *Mythe de Sisyphe* ; je prévoyais le positif [la révolte] sous trois formes encore. Romanesque : *La Peste*. Dramatique : *L'État de siège* et *Les Justes*. Idéologique : *L'Homme révolté*. J'entrevois déjà une troisième couche, autour du thème de l'amour. Ce sont les projets que j'ai en train.¹¹⁵

Selon Corbic, Camus ne décrit pas dans cette déclaration ni «la genèse de sa pensée ni la chronologie exacte et complète de son œuvre »¹¹⁶. Il expose plutôt l'ordre logique et même « trilogique et méthodologique de sa quête heuristique », étant donné qu'il ne mentionne pas dans ce plan ses premiers essais, *L'Envers et l'endroit* et *Noces*¹¹⁷. Or, aux yeux de Camus lui-même, ces deux ouvrages qu'il a écrits au tout début de son œuvre sont pourtant d'une grande importance. En effet, Camus écrit dans sa préface de *L'Envers et l'endroit*

¹¹⁵ Corbic, Arnaud. 2003. *Camus, L'absurde, la révolte, l'amour*. Paris : Édition de l'atelier/édition ouvrière. p.28.

¹¹⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.28.

¹¹⁷ Corbic, Arnaud. 2003. p.28.

que ces essais de jeunesse traitant de l'amour sont l'*origine* de laquelle toute sa pensée découle. Pour lui, ces premiers écrits contiennent déjà tout le développement qui suivra et ils comprennent aussi les thèmes sur lesquels Camus comptait revenir lors de l'écriture du dernier cycle de son œuvre¹¹⁸. Pourtant, l'exclusion de ses écrits de jeunesse du plan approximatif que Camus dresse à Stockholm (mais aussi dans ses *Carnets*) soulève une ambiguïté que nous avons déjà mentionnée : comment expliquer la transition entre ces premiers essais où Camus célèbre ses « noces avec le monde »¹¹⁹ et le divorce absurde qui « naît entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »¹²⁰ ? Cette difficulté sur le plan de l'interprétation générale de l'œuvre de Camus, nous permet toutefois de mieux saisir la position qu'il adopte dans ces premiers essais par le contraste que l'absurde vient instaurer par la suite. En effet, dans l'esprit de Camus, l'absurde apparaît d'abord comme une expérience : « je n'aurais pu en parler si je ne l'avais vécu »¹²¹. L'absurde n'est donc pas premier dans l'œuvre de Camus. C'est une idée qui surgit comme le produit d'une expérience. Camus a dû lui-même se mesurer avec l'absurde. Il a expérimenté la mort de son père très jeune, puis il a été empêché par sa tuberculose de se présenter à l'agrégation de philosophie. Il a connu l'échec et la déception en politique après son adhésion au parti communiste, sans parler de ses échecs amoureux notamment avec Simone Hié. Dans ses *Carnets*, il mentionne aussi avoir connu la tentation du suicide¹²². L'ouverture de son essai philosophique sur l'absurde n'est donc pas surprenante : « il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux c'est le suicide »¹²³. Camus suit dans cet ordre d'idées un cheminement vécu qui le pousse à rompre avec ses premiers essais qui célèbrent l'unité et l'amour de l'homme et du monde. Ainsi, si on restitue le cycle de l'absurde dans la genèse de ses écrits, il vient marquer une rupture avec l'accord célébré dans ses écrits précédents. Arnaud Corbic introduit à ce sujet « une distinction fondamentale entre commencement et origine »¹²⁴. En ce sens, l'origine de la pensée de Camus relève de ses deux premiers essais où il est question de l'accord heureux de l'homme avec le monde. Le commencement de

¹¹⁸ Camus, A. 2013. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard. p.96-97, 102-103.

¹¹⁹ Camus, A. 2013. p.144.

¹²⁰ Camus, A. 2013. p.270.

¹²¹ Corbic, Arnaud. 2003. p.29.

¹²² Camus, A. 1962, *Carnet I, mai 1935- février 1942*, Paris : Gallimard. p.89.

¹²³ Camus, A. 2013. p.255.

¹²⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.29.

son œuvre, qu'il conçoit en trois cycles, est donc l'absurde qu'il considère comme « un passage vécu, un point de départ »¹²⁵, mais non pas comme l'origine de sa pensée. En ce sens, selon Corbic, la rupture absurde peut être comprise, suivant la terminologie de Camus, comme « l'envers » de l'expérience de l'accord et de la recherche du bonheur que décrivaient ses écrits précédents. Cet « envers » de l'expérience humaine est pourtant déjà présent à l'état embryonnaire dans les premiers essais qui vacillent, comme nous allons le voir, entre l'accord et le désaccord. Ce mouvement de balancement de la mesure passant de « l'endroit » à « l'envers » des choses est caractéristique de ces récits qui, contrairement au cycle de l'absurde, ne brisent pas l'équilibre. En effet, selon, Jean-François Mattéi dès les premiers écrits de Camus, « l'incertitude existentielle s'exprime par une écriture de balancement entre deux pôles »¹²⁶. Les thèmes du désaccord et de l'accord se succèdent, ils ne coexistent pas encore dans ces premiers moments. Comme si l'accord silencieux avec le monde et le bonheur pouvaient épargner l'homme ou contrebalancer le malaise de la conscience d'un esprit exacerbé d'angoisse. Camus pose toute de même le fond du problème à la fin de la première nouvelle de *L'Envers et l'endroit* : « Qu'est-ce que ça fait si on accepte tout? »¹²⁷. Pourtant, devant l'ambivalence de l'existence, « d'une mort qui ne rachète rien et puis de l'autre côté, toute la lumière du monde »¹²⁸, Camus ne prend pas encore position, il se contente d'écrire en conclusion de ses essais : « vivez comme si »¹²⁹. C'est seulement dans *Noces*, comme nous allons le voir, que Camus pose un impératif de lucidité sur la réalité double de l'existence que la conscience doit maintenir malgré l'ambivalence. Cette position ne ruine pas encore l'accord, mais on voit apparaître tranquillement le thème important de la révolte contre l'absurde qui consiste justement en une exigence de lucidité qui vise à maintenir les termes opposés de l'absurde. Nous reviendrons sur cet aspect. Il nous faut d'abord examiner comment s'exprime la dynamique

¹²⁵ Camus, A. 2013.p.851.

¹²⁶ Mattéi, Jean-François. 2011. « *L'Étranger*, entre refus et consentement » in *Albert Camus. Du refus au consentement*. 127-159. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques », p.128.

¹²⁷ Camus, A. 2013.p.110.

¹²⁸ Camus, A. 2013.p.110.

¹²⁹ Camus, A. 2013.p.132.

de l'accord et du désaccord dans les premiers essais pour mieux cerner l'idée de mesure dans la pensée du jeune Camus.

2.2. Le cheminement des premiers essais

L'œuvre de jeunesse de Camus se construit autour d'une relation entre l'homme et le monde en perpétuelle tension. Partant de thèmes allant de l'expérience solitaire de la conscience et du désarroi de l'homme à son amour du monde et de la lumière, Camus esquisse ces expériences contradictoires pour montrer toute l'ironie de la condition humaine. Camus confère au terme d'ironie un sens particulier qui tient précisément, comme nous allons le voir, à la coexistence de l'envers et l'endroit des choses, et donc à la possibilité de faire l'expérience de l'accord ou du désaccord. Cette pensée tendue viendra plus tard à se fracturer pour donner naissance à l'idée d'absurde. Cependant, on se contentera principalement dans cette section de décrire cet état initial qu'on retrouve dans les recueils autobiographiques de *L'Envers et l'endroit*, puis de *Noces* pour montrer comment s'exprime d'abord l'idée de mesure.

C'est lors de son premier voyage hors de l'Algérie lorsqu'il se rend aux Baléares durant l'été 1935 que la réflexion est d'abord entamée sous le thème du voyage dans les annotations que l'on retrouve au tout début des *Carnets* ;

Ce qui fait le prix du voyage, c'est la peur. C'est qu'à un certain moment, loin de notre pays, de notre langue (un journal français devient d'un prix inestimable. Et ces heures du soir dans les cafés où l'on cherche à toucher du coude d'autres hommes), une vague peur nous saisit, et un désir instinctif de regagner l'abri des vieilles habitudes. C'est le plus clair apport du voyage.¹³⁰

Dans la perspective de Camus, le voyage renverse le décor confortable des habitudes dont est constitué le monde familier. Il est décrit d'une façon semblable au sentiment de l'absurde tel qu'il sera présenté plus tard dans sa pensée¹³¹. Toutefois, il ne s'agit pas

¹³⁰ Camus, A. 1962. p.26.

¹³¹ Le rôle du voyage est paradoxalement le même que celui de la lassitude dans *Le Mythe de Sisyphe*. Le paradoxe tient au fait que le voyage joue un rôle déclencheur qui éveille la réflexion du

encore de l'absurde, même si cette expérience qui en est le prélude évoque une prise de conscience similaire sur le plan de la désillusion et de l'étrangeté. Camus se contente ici de dire que le voyage rend l'homme vulnérable et l'expose, sans recours, dans toute sa nudité. Il le place face à face avec lui-même, ouvert sur le monde sans fuite possible. Dans la perspective qu'il adopte, la réalité ordinaire et quotidienne est masquée de réflexes et d'automatismes qui empêchent un regard introspectif direct sur l'expérience crue de l'existence. Pour lui, « le plaisir nous écarte de nous-même comme le divertissement de Pascal éloigne de Dieu, le voyage qui est comme une plus grande et plus grave science, nous y ramène »¹³². Dans cette optique, le voyage est une sorte d'ascèse qui a pour effet d'entraîner un éveil forcé à la réalité.

Cette idée tirée des *Carnets* se développera par la suite notamment dans *L'Envers et l'endroit* jusqu'à se transformer en réflexion philosophique sur le bonheur. Sur la base de cette expérience, Clayton remarque que le malheur, l'angoisse et le désespoir seront étroitement liés au fait d'être ramené à soi, où il n'est plus possible de s'oublier¹³³. Clayton soutient que le corrélat positif de cette idée est que les moments de bonheur seront justement ceux où la conscience pourra s'évader, se séparer de soi dans une communion avec le monde extérieur¹³⁴. L'accord est donc dans cette perspective associée à un certain type de bonheur alors que le désaccord et la solitude de la conscience sont étroitement liés au malheur de l'homme. Ces deux états que Camus décrit coexistent en alternance dans l'expérience humaine, et à ce point de sa réflexion, il tente de concilier ces réalités contradictoires. Nous verrons que c'est sur cette base que la réflexion de Camus sur l'idée de mesure va débiter par sa volonté de ne pas de choisir l'une de ces expériences au détriment de l'autre, en tentant de chercher un équilibre.

fait qu'il sort l'individu de ses décors habituels alors que la lassitude éveille le sentiment absurde par la répétition machinale des habitudes quotidiennes. Au fond, Camus finit par nous dire dans *Le Mythe de Sisyphe*, qu'on ne s'en sauve pas ; le sentiment absurde vient à la conscience un jour où l'autre, dans une ville étrangère ou dans le confort de nos habitudes.

¹³² Camus, A. 1962. p.26.

¹³³ Clayton, Alan j. 1971. *Étapes d'un itinéraire spirituel, Albert Camus de 1937 à 1944*. Paris. Lettres modernes. p.4

¹³⁴ Clayton, Alan j. 1971. p. 4.

2.3. Le thème du désaccord

Le contraste entre les thèmes de l'accord et du désaccord s'exprime particulièrement bien dans deux nouvelles de *L'Envers et l'endroit*, «la mort dans l'âme » et « amour de vivre ». En analysant ces deux essais, on verra se dessiner le prélude de la dialectique particulière de la mesure. Dans l'essai intitulé «la mort dans l'âme », Camus décrit cette expérience de désarrois qu'il a expérimentée dans la solitude et l'isolation, forcé à une constante conscience de lui-même ;

J'étais dans une ville neuve et tous ceux qui m'apparaissaient éclataient de lumière, de rire et de femmes. J'allai plus vite. Quelque chose dans ma course précipitée ressemblait déjà à une fuite [...] J'avais peur d'être malade là au milieu de ces gens prêts à rire. Plus encore d'être seul dans ma chambre d'hôtel, sans argent et sans ardeur, réduit à moi-même et à mes misérables pensées.¹³⁵

Dans les *Carnets*, il parle de ce malaise vécu à Prague comme d'« une fuite devant soi »¹³⁶. Cette cohabitation forcée avec lui-même déclenche une prise de conscience qui renverse les décors réconfortants qui donnent d'ordinaire une substance et un sens à l'existence. Clayton remarque que Camus décrit son état de panique par une « stupide appréhension »¹³⁷ ¹³⁸. L'anticipation que crée l'esprit, réduit à lui-même, hors des habitudes familières, le coupe de son rapport au monde. En lisant la nouvelle, on remarque que, devant cet état d'angoisse, il cherche à masquer cette conscience solitaire et son impression d'étrangeté qui le sépare des choses et l'accable d'un sentiment de vide. C'est par un retour artificiel et forcé aux actions ordinaires de la quotidienneté qu'il tente de retrouver une familiarité avec les choses que le voyage lui a retirée. Dans la suite de son expérience à Prague, il emploie les jours qui suivent à tenter de sortir de sa conscience dans une tentative de s'oublier ; « Je faisais ma toilette et j'explorais méthodiquement la ville. Je me perdais

¹³⁵ Camus, A. 2013. p.118-119.

¹³⁶ Camus, A. 1962. p.54.

¹³⁷ Clayton, Alan j. 1971. p.5.

¹³⁸ On peut affirmer sans se tromper que le narrateur, des essais semi-autobiographiques de *L'Envers et l'endroit* et de *Noces*, n'est autre que Camus lui-même. Les textes écrits à la première personne dont on trouve aussi des traces dans les *Carnets* incite de surcroît à employer le nom de Camus puisqu'il est question des mêmes textes.

dans les somptueuses églises baroques essayant d'y retrouver une patrie, mais sortant plus vide et plus désespéré de ce tête-à-tête décevant avec moi-même »¹³⁹. Dans cet état de désarroi où il est prisonnier, il semble que tout est un effort et qu'une appréhension pèse constamment sur la conscience « dans la réalité sans décor où [il] se débattait¹⁴⁰. L'agir devient machinal, sans vie et sans ardeur, mais surtout la signification des actions que lui confère d'ordinaire l'habitude familière s'est dissipée ; «il faut manger, marcher à nouveau et chercher le restaurant modeste [...] Mais je ne suis pas ici. Tout m'exaspère, je vacille, je n'ai pas faim »¹⁴¹. Le passage le plus clair de *L'Envers et l'endroit* à ce sujet, qui reprend le thème du voyage déjà mentionné dans les *Carnets*, revient sur la positivité du voyage comme déclencheur d'une prise de conscience qui s'effectue parallèlement à cette crise intérieure ; « Et voici que le rideau des habitudes, le tissage confortable des gestes et des paroles où le cœur s'assoupit, se relève lentement et dévoile enfin, la face blême de l'inquiétude. L'homme est face à face avec lui-même : je le défie d'être heureux... et c'est pourtant par-là que le voyage illumine »¹⁴². Cet extrait montre bien la perspective de Camus sur le caractère illusoire de la conception naïve de la condition humaine qui se construit dans un monde familier au rythme des habitudes. Il apparaît aussi que le voile du décor quotidien qui confère d'ordinaire une signification rassurante à l'esprit est extrêmement mince et que cette prise de conscience angoissante peut se produire à tout moment. La cause du malheur ainsi vécu est qu'« un grand désaccord » se fait entre l'homme et les choses.¹⁴³

La description de Camus de son expérience du voyage entame déjà une réflexion sur la mesure. Dans ces textes, on voit se dessiner une positivité et une négativité dans l'expérience de l'accord et du désaccord. En effet, ce désaccord comme cause du malheur n'est pas présenté uniquement comme une chose négative. Bien que les premiers écrits de Camus aient toujours comme fond cette dualité oscillant entre l'accord et le désaccord, il

¹³⁹ Camus, A. 2013. p.120.

¹⁴⁰ Camus, A. 2013. p.121.

¹⁴¹ Camus, A. 2013. p.119-120.

¹⁴² Camus, A. 2013. p.120.

¹⁴³ Camus, A. 2013. p.120.

ne faut pas pour autant considérer chacun des termes comme étant le produit d'une expérience purement négative ou positive. Nous verrons plus loin que le thème de l'accord peut masquer une fuite ou un oubli de soi, qui sera plus tard renié au nom d'une lucidité totale. Pour ce qui est du désaccord, il faut voir en quoi Camus insiste sur le fait que le voyage n'est pas une expérience stérile. Les passages mentionnés expriment bien l'enrichissement de la conscience par cette expérience de dépaysement. Pour Camus « tout pays où [il] ne s'ennuie pas est un pays qui ne [lui] apprend rien »¹⁴⁴. Le dépaysement déclenche un éveil qui ouvre l'homme en le sortant du connu pour accentuer sa sensibilité aux choses ; « Dans ce cœur moins solide, la musique du monde entre plus aisément [,] dans ce grand dénuement enfin, le moindre arbre isolé devient la plus tendre et la plus fragile des images »¹⁴⁵. C'est donc une conscience à double tranchant qui déclenche à la fois chez Camus une crise intérieure et une ouverture sur le monde. C'est paradoxalement la rupture de l'expérience quotidienne et le désaccord qui engendre cette ouverture et une sensibilité accrue qui débouche sur l'accord.

On peut toutefois penser, considérant que la suite de ses écrits porte sur l'idée d'absurde, que ces expériences de désaccord ont profondément affecté sa pensée. En effet, Clayton remarque que, malgré l'aspect compensatoire de cette ouverture qui a eu lieu grâce à son voyage à Prague, c'est tout de même l'expérience du désaccord qui a le plus profondément marqué¹⁴⁶. Dans cet état de désarroi, la crise existentielle l'affecte davantage que ce regard positif qui n'efface pas « cette chambre d'hôtel où quelque chose de nouveau se creuse en [lui] comme une faim de l'âme »¹⁴⁷. Suivant Clayton, à ce moment de la réflexion de Camus « le terme négatif l'emporte »¹⁴⁸. On peut voir naître dans ce sentiment diffus de malaise existentiel ce qui poussera plus tard Camus à définir l'absurde plus rigoureusement. Pourtant, la suite de la nouvelle marque un contraste fort avec l'expérience marquante vécue à Prague et permet de rééquilibrer les choses. L'expérience d'accord, qui

¹⁴⁴ Camus, A. 2013. p.119.

¹⁴⁵ Camus, A. 2013. p.120.

¹⁴⁶ Clayton, Alan J. 1971. p.6.

¹⁴⁷ Camus, A. 2013. p.120.

¹⁴⁸ Clayton, Alan J. 1971. p. 6.

dresse le portrait de « l'endroit » des choses, démontre en effet l'importance de l'amour du monde pour contrebalancer l'angoisse qu'il décrit précédemment.

2.4. Le thème de l'accord

Dans la suite de la nouvelle, c'est l'arrivée en Italie qui marquera un tournant dans sa perspective et qui lui permettra de quitter l'angoisse de Prague. Il est toujours seul. Cependant, sa relation à la beauté des paysages d'Italie lui permet de sortir de son isolement. En réalité, il n'y a que le décor qui ait changé, mais on remarque tout de même un contraste marqué entre cette solitude tournée vers le monde et celle de Prague refermée sur soi ; « Bien sûr, je n'avais pas changé. Je n'étais seulement plus seul. À Prague j'étouffais entre des murs. Ici, j'étais devant le monde et, projeté autour de moi, je peuplais l'univers de formes semblables à moi »¹⁴⁹. Il compare son expérience à une convalescence ; « une lumière naissait, le je sais maintenant : j'étais prêt pour le bonheur »¹⁵⁰. L'arrivée en Italie, « terre faite à [son] âme », permet de quitter la conscience pour se réconcilier avec le monde dans un silence intérieur¹⁵¹. L'angoisse cède alors la place à la contemplation :

Qu'ai-je à souhaiter d'autre [...] j'ai tout ce ciel sur la face et ce tournoiment des journées, il me semble que je pourrais le suivre sans cesse, immobile, tournoyant avec elles. Je respire le seul bonheur dont je sois capable – une conscience attentive et amicale. ¹⁵²

Le premier contact avec l'expérience de l'accord s'effectue en effet sous la forme d'un rétablissement de l'expérience de Prague. La contemplation sensible et l'oubli de soi dans la lumière de l'Italie viennent contrebalancer la conscience extrême de l'esprit dans la solitude et l'étrangeté d'une ville inconnue. Ces deux moments se suivent et se complètent dans un mouvement de balancier comme si l'atteinte d'un extrême entraînait un mouvement de réponse de l'autre pour l'équilibrer. Cette dynamique, qui est celle de la

¹⁴⁹ Camus, A. 2013. p.124.

¹⁵⁰ Camus, A. 2013. p.122.

¹⁵¹ Camus, A. 2013. p.123.

¹⁵² Camus, A. 2013. p.123.

mesure, est pourtant vécue passivement. L'individu subit l'influence du lieu et de ses sens. C'est alors par un ressenti sensible, par les paysages d'Italie, la mer et le soleil que le narrateur de ces nouvelles est sorti d'une torpeur qui avait été elle-même produite par l'étrangeté d'une ville. On se souviendra pourtant du commentaire d'Agnès Spiquel qui défend au contraire que la mesure ne dépende pas d'une relation géographique chez Camus. Si ces premiers essais donnent à penser que la lumière méditerranéenne est plus propice au bonheur, on verra que l'idée de mesure chez Camus ne se limite pas à un balancement passif entre des expériences contradictoires comme celles qu'il décrit lors de son voyage, car il y a aussi une démesure à se plonger trop dans l'esprit ou trop dans le monde sensible. Si l'équilibre se rétablit presque naturellement entre l'état de l'accord et du désaccord dans la nouvelle de « la mort dans l'âme », il faut voir en effet qu'ils constituent, pris en eux-mêmes et séparément, une certaine démesure. L'expérience du désaccord surgit, car l'oubli de soi n'est plus possible du fait de l'extrême vulnérabilité qui accentue la sensibilité de la conscience. Pourtant, arrivé en Italie, c'est aussi cette sensibilité que permet le voyage qui rend possible l'expérience de l'accord. La description que dresse Camus de son voyage passe d'un extrême à l'autre en fonction de ce qui fait l'objet de cette sensibilité accrue.

Dans l'essai suivant de *L'Envers et l'endroit*, « amour de vivre », Camus revient sur ses réflexions entamées dans les *Carnets* à propos du voyage, mais poursuit sa réflexion sur le thème de l'accord :

Il n'est plus possible de tricher – de se masquer derrière des heures de bureau ou de chantier (ces heures contre lesquelles nous protestons si fort et qui nous défendent si sûrement contre la souffrance d'être seul). [...] Le voyage nous ôte ce refuge. Loin des nôtres, de notre langue, arrachée à tous nos appuis, privé de nos masques [...] Nous sommes tout entiers à la surface de nous-mêmes.¹⁵³

On retrouve cette même idée que le voyage et la solitude permettent une sensibilité qui nous pousse vers la lucidité. Comme dans le cas de l'expérience du désaccord, plus de fuite possible dans les habitudes. En contrepartie, cependant, cette sensibilité où l'homme est «

¹⁵³ Camus, A. 2013. p.127.

à la surface de lui-même » permet aussi d'expliquer une ouverture jusqu'alors impraticable sur le monde. Il y a donc un double apport du voyage qui est de pouvoir nous « porter à la fois si loin et si près de [soi]-même »¹⁵⁴. Dès son voyage en Italie et plus tard en Espagne, Camus décrit cette expérience où il est amené à relâcher l'attention de lui-même pour la porter vers le monde. Il écrit par exemple : « Et marchant le long des maisons, s'arrêtant dans les cours pleines de plantes vertes et de piliers rond et gris, je me fondais dans cette odeur de silence, je perdais mes limites, je n'étais plus que le son de mes pas, ou ce vol d'oiseau dont j'apercevais l'ombre sur le haut des murs encore ensoleillés »¹⁵⁵. L'état qui est expérimenté dans ce passage se rapproche d'une extase et d'un oubli total de soi. Camus écrit, « le son de mes pas ou ce vol d'oiseau [...] ». Le 'ou' est important puisqu'il dénote une confusion ou une équivalence entre son identité et les objets du monde qu'il perçoit. Plus précisément, il affirme perdre ses limites pour décrire cet état de communion avec le monde. On sent aussi qu'il y a une perte de repère temporel du point de vue de l'individu qui est transposé dans la nature et dans ce soleil qui va bientôt disparaître. C'est aussi le cas lorsqu'il écrit : « ce tournoiement des journées, il me semble que je pourrais le suivre sans cesse, immobile, tournoyant avec elles »¹⁵⁶. Dans cette expérience, l'histoire individuelle est assimilée dans le cycle éternel de la nature. Cette communion est réalisée de façon plus explicite lorsque, plus tard, Camus décrit ses visites au Cloître de San Francisco. Il écrit : « chaque jour, je quittais ce cloître comme enlevé à moi-même, inscrit pour un court instant dans la durée du monde »¹⁵⁷. Ces expériences passagères d'extase et de libération du moi dans l'unité avec le monde sous-tendent une conception de la condition humaine où l'on voit déjà se dessiner, sans qu'elle soit mise de l'avant, l'opposition (qui est presque celle de l'absurde) évoquée dans *Noces* entre « le sort des hommes » et le « ciel qui dure »¹⁵⁸. L'individu perd son rapport au temps par l'accord avec le monde et se perd dans la contemplation de la nature.

¹⁵⁴ Camus, A. 2013. p.127.

¹⁵⁵ Camus, A. 2013. p.128.

¹⁵⁶ Camus, A. 2013. p.123.

¹⁵⁷ Camus, A. 2013. p.128.

¹⁵⁸ Camus, A. 2013. p.160.

Il faut aussi remarquer que dans le thème de l'accord laisse entrevoir une autre idée qui sera développée plus tard dans le cycle de l'absurde : l'étrangeté. Toujours dans *L'Envers et l'endroit*, Camus éclaircit cette union et cette double assimilation entre la conscience et le monde et l'on peut reconnaître l'origine de l'étrangeté :

Qui suis-je et que puis-je faire, sinon entrer dans le jeu des feuillages et de la lumière ? Être ce rayon où ma cigarette se consume, cette douceur et cette passion discrète qui respire dans l'air. Si j'essaie de m'atteindre, c'est tout au fond de cette lumière. Et si je tente de comprendre et de savourer cette délicate saveur qui livre le secret du monde, c'est moi-même que je trouve au fond de l'univers.¹⁵⁹

Dans cette expérience, la conscience de soi perd ses limites. La conscience est tout entièrement absorbée par le monde dans la description de cette expérience d'accord ; l'individu se perd dans ses sensations et s'oublie dans un présent impersonnel. L'identité que décrit Camus est un vide prise en elle-même puisqu'elle se résume au décor que crée la conscience pour y jouer un rôle. Mais derrière les apparences et les rideaux, il n'y a rien sinon les choses, elles-mêmes sans signification, qu'on ne fait que mettre en scène. Plus encore, et paradoxalement, cette description d'un jeu de renvoi entre le monde et la conscience dans leur unité laisse transparaître une barrière infranchissable qui les sépare. En effet, la vision du monde demeure en définitive une construction de la conscience qui le perçoit en l'altérant pour le rendre familier. Cette opacité du monde, cette rupture entre les choses et la conscience fera plus tard, dans *Le Mythe de Sisyphe*, le thème de l'étrangeté. En effet, l'expérience de l'accord passé une certaine limite engendre son contraire. L'extrême proximité avec le monde dévoile l'étrangeté de l'homme qui prend conscience du caractère illusoire de ses représentations, mais aussi de la frontière entre son esprit et le monde. Dans cette démesure de l'accord, on reconnaît une particularité de la mesure que Weyemberg pointait en affirmant que Camus est « convaincu que toute pensée ou toute action poussée à son extrême suscite sa limite »¹⁶⁰. En cherchant trop à se rapprocher du monde, on découvre l'étrangeté. Passer un certain point l'accord se transforme en désaccord. De même, c'est l'extrême vulnérabilité de la solitude et de l'angoisse vécue lors de l'expérience du désaccord qui permettent par la suite une ouverture sur l'accord qui est

¹⁵⁹ Camus, A. 2013. P.131.

¹⁶⁰ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 487.

vécu comme un rétablissement. Si l'expérience désespérée de Prague se caractérisait par une lucidité accrue de la conscience, l'expérience de l'accord en Italie permet une expérience d'extase sur le monde. Ces deux moments découlent dans cet essai de la sensibilité exacerbée qu'apporte le voyage, mais leurs objets sont différents et ne coexistent pas. Pour simplifier les choses, on pourrait dire que la lucidité du désaccord porte sur l'individu et le coupe du monde, alors que celle de l'accord le coupe de lui-même au profit du monde. À certains égards, cette communion avec le monde peut donc sembler être un nouveau moyen d'éviter l'angoisse, par une fuite hors de soi ; ce serait alors une nouvelle forme d'oubli pour remplacer la tranquillité perdue que procurait le quotidien et les habitudes. Par l'accord avec le monde, « l'homme peut fuir son humanité et se délivrer doucement de lui-même »¹⁶¹. Toutefois qu'à ce stade de sa réflexion, Camus ne considère pas l'accord avec le monde autrement que comme une expérience privilégiée dont l'existence est liée paradoxalement à l'expérience de la solitude vécue à Prague. Elle permet de contrebalancer par la beauté et la lumière, la souffrance de l'homme. La mesure s'exprime alors comme des réalités contraires qui s'opposent en alternance, se complètent et s'équilibrent. C'est l'amour du monde qui vient rétablir l'équilibre, mais on voit aussi en quoi, l'accord aussi est démesuré, car il omet l'apport de la lucidité acquise par l'expérience du désaccord. Dans ces premiers essais, l'équilibre survient toujours par alternance dans l'expérience de l'individu. Il ne la contrôle pas. La mesure est donc encore en suspens, même si ses termes sont posés. Pour l'instant, c'est par l'amour du monde et l'accord que l'individu peut échapper au malheur et retrouver un équilibre et une mesure, mais le problème posé par la dualité de réalités irréconciliables demeure.

2.5. *Noces* : vers la lucidité et la mesure

Cette conception du bonheur par l'accord déjà entamée dans *L'Envers et l'endroit* se développe principalement dans *Noces*, et de façon plus affirmative. Il semble même parfois que Camus considère cette expérience comme une finalité à atteindre, ce qui est normal lorsque l'on sait que, dans la nouvelle «la mort dans l'âme », c'est la communion avec le

¹⁶¹ Camus, A. 2013. p.165.

monde qui permet de retrouver un équilibre. Dès le commencement de son essai, Camus pose l'accord de façon explicite : « que d'heures passées à écraser les absinthes, à caresser les ruines, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde! »¹⁶² Cette tentative d'unité, cette nostalgie semble à certains moments se poser comme un idéal que Camus souhaite ardemment : « C'est à conquérir cela qu'il me faut appliquer toutes ma force et mes ressources »¹⁶³. Il s'exprime plus loin sur ce qui définit la valeur de cet accord : « Non ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour »¹⁶⁴. Chacun de ces éléments que Camus met en place dans cette trinité de l'amour reviendra dans *Le Mythe de Sisyphe* dans le concept d'absurde compris comme un divorce entre l'homme et le monde¹⁶⁵. Pour l'instant, l'accord est encore possible et, dans *Noces*, Camus célèbre « l'entrée de l'homme dans les fêtes de la terre et de la beauté » qui n'est pas sans rappeler la conception du bonheur et de l'oubli de soi développé dans *L'Envers et l'endroit*¹⁶⁶. En effet, cette conception de l'accord se fait elle aussi davantage au détriment de l'identité que du monde, c'est en quoi cette singulière trinité¹⁶⁷ peut être à certains moments débalancée. Le passage de plus éloquent de Camus sur cet oubli de soi dans *Noces* montre bien que l'accord est presque entièrement tourné vers le monde dans lequel l'homme se perd :

J'étais un peu de cette force selon laquelle je flottais, puis beaucoup, puis enfin, confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores de ce cœur partout présent dans la nature [...]. Bientôt répandu aux quatre coins du monde, oublieux de moi-même, je *suis* ce vent et dans ce vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde.¹⁶⁸

¹⁶² Camus, A. 2013. p.142.

¹⁶³ Camus, A. 2013. p.144.

¹⁶⁴ Camus, A. 2013. p.146.

¹⁶⁵ Camus, A. 2013. p.266.

¹⁶⁶ Camus, A. 2013. p.167.

¹⁶⁷ En référence à la trinité de l'absurde entre l'esprit, le monde et l'absurde qui naît de leur confrontation. Contrairement à l'absurde, la trinité de l'accord maintient encore l'équilibre et c'est l'amour qui permet de retarder la rupture entre la conscience et le monde.

¹⁶⁸ Camus, A. 2013. p.148.

Pourtant, bien qu'il y ait une prédominance du monde dans la conscience, Camus parle tout de même en lien avec ce passage d'une « faible révolte de l'esprit » qui persiste¹⁶⁹. Malgré cette expérience, il n'est pas possible de sortir entièrement de soi-même ; « oui je suis présent, et ce qui me frappe à ce moment, c'est que je ne peux aller plus loin comme un homme emprisonné à perpétuité – et tout lui est présent »¹⁷⁰. Cette présence extrême n'en constitue pas moins presque une fusion, sinon une confusion de la conscience individuelle et du monde¹⁷¹.

2.6. La progression vers l'absurde

L'atteinte de cette limite à la communion entre le monde et l'esprit marque le premier pas de la progression qui s'effectuera peu à peu vers une séparation définitive. En effet, cette expérience privilégiée d'extase qui fait le thème de l'accord rencontrera dans *Le Mythe de Sisyphe* l'obstacle de la découverte de l'absurde. À un certain moment la conscience atteint un point de non-retour et le retour à l'harmonie entre l'esprit et le monde n'est plus possible :

Si j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point, car je ferais partie de ce monde. Je *serais* ce monde auquel je m'oppose maintenant par toute ma conscience et mon exigence de familiarité. Cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création.¹⁷²

Dans cette description du rapport au monde absurde, l'esprit entre dans la balance au détriment du monde. Bien avant *Le Mythe de Sisyphe* où la cause de la rupture définitive est cernée clairement, on voit déjà apparaître tranquillement cette tendance à soulever une contradiction entre la réalité de la mort et l'expérience de la beauté du monde ou le sens de la vie. En effet, dès *L'Envers et l'endroit*, le narrateur de la nouvelle intitulée « l'ironie »

¹⁶⁹ Camus, A. 2013. p.148.

¹⁷⁰ Camus, A. 2013. p.148.

¹⁷¹ On revient ici encore sur cette idée de limite mentionnée dans *L'Envers et l'endroit* suivant laquelle le consentement et l'accord total révèle à l'homme une démesure lui rappelant qu'il est pourtant distinct de ce monde inatteignable.

¹⁷² Camus, A. 2013. p.284.

pose cet état de fait : « Il croyait qu'il y avait une vérité et savait par ailleurs que cette femme allait mourir, sans s'inquiéter de résoudre cette contradiction »¹⁷³. Ce manque d'intérêt pour la question soulevée par l'ironie de la condition humaine est précisément ce qui sauve momentanément de l'absurde le jeune narrateur de cet essai autobiographique. C'est la distraction de l'esprit, encore possible dans la jeunesse, qui l'emporte sur la prise de conscience. En effet, suivant Clayton à ce moment de sa réflexion ce « qui préserve Camus du désespoir [...] c'est tout simplement l'appel irrésistible du monde »¹⁷⁴. Le problème a tout de même émergé et le questionnement sur cette contradiction ne peut plus être différé :

Tout cela ne se concilie pas ? La belle vérité. Une femme qu'on abandonne pour aller au cinéma, un vieil homme qu'on écoute plus, une mort qui ne rachète rien et puis de l'autre côté, toute la lumière du monde. Qu'est-ce que ça fait si on accepte tout ? ¹⁷⁵

Pour Camus, tout accepter, c'est reconnaître que la réalité de la mort et de la souffrance humaine dans un monde de beauté et de lumière est profondément ironique. On pourrait en effet penser un monde plus cohérent dans lequel les termes de cette opposition seraient mutuellement exclusifs de telle sorte que leur coexistence simultanée soit impossible¹⁷⁶. Il est donc inévitable pour lui de réfléchir sur ce paradoxe en tirant les conséquences de cette réalité en l'acceptant dans toute sa contradiction. À cette première tendance de l'accord, où la conscience était auparavant toute entière tournée vers le monde dans l'oubli de soi, vient donc s'ajouter graduellement une prise de conscience qui ne peut être reportée. Ce tournant d'une attitude d'esprit passive qui se transforme progressivement en exigence de lucidité sur la réalité double de l'existence apparaît en conclusion de l'essai final de *L'Envers et l'endroit* :

À cette heure, tout mon royaume est de ce monde. Ce soleil et ces ombres, cette chaleur et ce froid qui vient du fond de l'air : vais-je me demander si quelque chose

¹⁷³ Camus, A. 2013. p.104.

¹⁷⁴ Clayton, Alan j. 1971. p.18.

¹⁷⁵ Camus, A. 2013. p.110.

¹⁷⁶ Nous reviendrons sur cette possibilité lorsque nous parlerons du saut existentiel dans *Le Mythe de Sisyphe* et du consentement total ou du refus total dans *L'Homme révolté*.

meurt et si les hommes souffrent, puisque tout est écrit dans cette fenêtre où le ciel déverse sa plénitude à la rencontre de ma pitié. Je peux dire et je dirai tout à l'heure que ce qui compte c'est d'être humain et simple. Non, ce qui compte, c'est d'être vrai et alors tout s'y inscrit, l'humanité et la simplicité [...] Ce n'est plus d'être heureux que je souhaite maintenant, mais seulement d'être conscient.¹⁷⁷

Dans ce passage, du point de vue du style, l'opposition entre les termes (soleil, ombre, chaleur, froid) dénote que l'acceptation de la conscience s'étend à la fois sur la part d'ombre et la part de lumière dans le monde. L'impératif de lucidité vient s'inscrire sur ce fond paradoxal entre l'envers et l'endroit du monde, entre l'appétit de vivre et la conscience continuelle de la mort. Cette volonté de ne rien éluder et de conserver la contradiction est une première tentative de l'esprit de trouver une mesure. Face au dilemme d'être confronté à deux expériences contradictoires sans pouvoir avec honnêteté pencher pour l'une sans nier l'autre, Camus choisit la clairvoyance et l'honnêteté en maintenant dans sa conscience cette dualité faute de pouvoir la résoudre. Ni l'expérience désespérée de Prague ni la conscience de la mort ne suffisent à le détourner de l'exaltation du monde. Pour l'instant, la tension est maintenue, même si le problème a été soulevé et aperçu sans être résolu. Sans tricher ou se détourner, Camus conclut dans *L'Envers et l'endroit* : « si j'écoute l'ironie tapie au fond des choses, elle se découvre lentement. Clignant son œil petit et clair : "vivez comme si", dit-elle. Malgré bien des recherches, c'est là toute ma science »¹⁷⁸. Il ne s'agit toutefois pas d'acceptation ou de réconciliation totale avec le réel, car on sent tout de même une tension entre les termes du problème. Suivant Clayton, la lucidité reste au demeurant la seule attitude légitime que Camus défend dans la description de « l'expérience humaine dont les pôles ne cessent de se renvoyer l'un à l'autre ». Selon lui, « faute de pouvoir trouver à cette dualité, sinon une résolution, au moins quelque terme intermédiaire, Camus se résigne [...] à osciller entre les deux pôles, ce qui revient à préserver la dualité ou plutôt à en refuser la destruction »¹⁷⁹. Camus se contente de décrire cette expérience qu'il désigne comme « l'ironie », sans trancher : « entre cet endroit et cet envers du monde, je ne veux pas choisir, je n'aime pas qu'on choisisse »¹⁸⁰. Cette attitude, loin d'être un acte de lâcheté

¹⁷⁷ Camus, A. 2013. p.132.

¹⁷⁸ Camus, A. 2013. p.132.

¹⁷⁹ Clayton, Alan j. 1971. p.20.

¹⁸⁰ Camus, A. 2013. p.132.

où une simple incapacité à prendre parti est en fait pour Camus un acte de courage et de lucidité¹⁸¹. Si l'absurde, va pousser Camus à tirer les conséquences d'une rupture qui viendra rompre cet accord premier, il va pourtant conserver l'esprit de ces écrits : « le grand courage, c'est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort »¹⁸².

Dans *Noces*, Camus abonde en ce sens et va plus loin dans sa réflexion que dans *L'Envers et l'endroit*. Dans cet essai, la lucidité devient justement ce par quoi peut s'équilibrer l'expérience contradictoire de l'existence humaine. Une nouvelle conception du bonheur est proposée dans *Noces* et elle vient résoudre l'opposition rencontrée dans *L'Envers et l'endroit* entre les expériences de Prague et de l'Italie, entre la conscience solitaire angoissée et l'oubli de soi bienheureux en accord avec le monde :

Car enfin, je fus heureux à Florence et tant d'autres avant moi. Mais qu'est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène ? Et quel accord plus légitime peut unir l'homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durer et son destin de mort. On y apprend du moins à ne compter sur rien et à considérer le présent comme la seule vérité qui nous soit donnée par surcroît. J'entends bien qu'on me dit : l'Italie, la Méditerranée, terre antique où tout est à la mesure de l'homme. Mais où donc et qu'on me montre la voie ? Laissez-moi ouvrir les yeux pour chercher ma mesure et mon contentement.¹⁸³

Le bonheur est pensé différemment d'un simple accord avec le monde comme c'était le cas dans l'expérience d'Italie. Camus insiste sur son caractère double ; il est à la fois accord avec le monde et clairvoyance. Ainsi, la lucidité sur l'aspect inévitable de la mort participe autant du bonheur que l'amour du monde et de la vie. Il semble pourtant clair qu'à certains moments de *L'Envers et l'endroit* que l'esprit et la conscience sont la cause du malheur et que pour trouver le bonheur, il faut s'oublier dans une confusion avec le monde. L'angoisse et la réalité de la mort du désaccord s'opposent à l'oubli de soi dans le présent d'une

¹⁸¹ Souvenons-nous de l'influence des vertus des anciens sur la pensée de Camus : le courage permet de lutter contre la démesure du monde alors que l'intelligence est la vertu qui permet à l'homme de se défendre contre la démesure qu'il porte en lui-même.

¹⁸² Camus, A. 2013. p.132.

¹⁸³ Camus, A. 2013. p.166.

communion avec le monde. La dualité présente dans cette première conception est donc intégrée et unifiée au sein d'un nouvel équilibre créé par l'individu. De cette manière, il faut maintenir l'ironie dans sa conscience pour rendre possible un bonheur authentique. Camus écrit : « C'est sur ce balancement qu'il faudrait s'arrêter : singulier instant où la spiritualité répudie la morale, où le bonheur naît de l'absence d'espoir, où l'esprit trouve sa raison dans le corps. S'il est vrai que toute vérité porte en elle son amertume, il est aussi vrai que toute négation contient une floraison de « oui »¹⁸⁴.

Cet impératif de lucidité est en fin de compte la seule conclusion définitive qu'on puisse tirer de ces écrits. Face à l'opposition entre « le sort des hommes » et le « ciel qui dure », il convient alors pour Camus de rester honnête et vrai¹⁸⁵. Pour Camus, il faut en tirer toutes les conséquences et ne rien se cacher : « Pour moi, devant ce monde, je ne veux pas mentir, ni qu'on me mente. Je veux porter ma lucidité jusqu'au bout et regarder ma fin avec toute la profusion de ma jalousie et de mon horreur ». La leçon de *Noces* ouvre en effet sur celle du *Mythe de Sisyphe* qui consiste selon André Nicolas à accepter que « ce monde est bien le seul qui soit à la dimension de l'homme et qu'en conséquence, il faudra nous purger de nos intempérances d'âme qui nous pousse à nous évader de notre existence concrète [...] à faire mourir notre moi ».¹⁸⁶ Plus tard dans sa pensée, Camus ne renie donc pas pour autant le monde de l'absurde. Il concilie la beauté du monde et la réalité de la mort pour trouver un équilibre et une mesure qui retourne aux leçons des premiers essais. Dans *Noces*, Camus écrit en ce sens :

Mais c'est que l'Italie, comme d'autres lieux privilégiés, m'offre le spectacle d'une beauté où meurent quand même les hommes. Ici encore la vérité doit pourrir et quoi de plus exaltant ? Même si je la souhaite, qu'ai-je à faire d'une vérité qui ne doive pas pourrir ? Elle n'est pas à ma mesure. Et l'aimer serait un faux-semblant.¹⁸⁷

L'amour du monde qui intègre la conscience de la mort est un amour lucide sur la réalité double et ambivalente de l'existence humaine. Dans *Noces*, ce qu'il s'agit d'aimer c'est à

¹⁸⁴ Camus, A. 2013. p.168.

¹⁸⁵ Camus, A. 2013. p.160.

¹⁸⁶ Nicolas, André. 1966. *Albert Camus ou le vrai Prométhée*. Paris. Édition Seghers. p.29.

¹⁸⁷ Camus, A. 2013. p.168.

la fois l'envers et l'endroit des choses. La mesure de l'homme est ainsi trouvée dans cet accord tendu avec le monde qui le préserve encore de la révolte absurde. En effet, dans cette réalité contradictoire, sont déjà réunies toutes les conditions qui feront plus tard le sentiment de l'absurde qui viendra briser ce fragile équilibre. Dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus évoque cette rupture et ce divorce entre l'homme et le monde. Si cette réalisation ne s'est pas encore produite, c'est grâce à l'accord privilégié avec le monde qui empêche l'éclosion totale du sentiment d'étrangeté qui sépare l'homme de lui-même et de ses décors. Mais, cette réalité a été entrevue et Camus dira que « c'est dans la mesure où [il se] dépare du monde [qu'il a] peur de la mort »¹⁸⁸. Cet accord avec le monde est ce qui permet un certain bonheur de l'homme qui reste conscient malgré tout. Cette idée rejoint celle qui est développée dans « la mort dans l'âme », où Camus décrit ses expériences de Prague et d'Italie ; c'est l'accord qui sauve l'homme de lui-même. Le malheur est expérimenté dans la solitude et la cohabitation forcée avec soi-même qui accentue la conscience de soi. La libération de ce désarroi n'est rendue possible qu'au moment de l'arrivée en Italie où l'identité a pu s'oublier dans les paysages jusqu'à s'y perdre. Dans cette première perspective, il semble que c'est la conscience qui ruine l'accord et, inversement, l'accord qui amenuise la conscience de soi. La question qui est en latence dans l'ironie que décrit Camus au moment de *L'Envers et l'endroit* est s'il existe une possibilité de bonheur pour un homme lucide. Cette problématique se radicalisera plus tard dans *Le Mythe de Sisyphe* sous la forme du suicide : « l'absurde commande-t-il la mort ? »¹⁸⁹. Pour un homme lucide qui est conscient de l'absurdité, est-ce que la vie vaut encore la peine d'être vécue ?

¹⁸⁸ Camus, A. 2013. p.150.

¹⁸⁹ Camus, A. 2013. p.258.

Chapitre III : L'absurde : le passage vécu vers la révolte

3.1. Le rôle du *Mythe de Sisyphe* dans le cycle de l'absurde

Le Mythe de Sisyphe, essai philosophique central du cycle de l'absurde, inaugure un nouveau pan de la pensée de Camus. En effet, l'aspect hyperbolique de la logique absurde, qui pousse jusqu'au bout les conséquences de la négation, marque un contraste fort avec certains thèmes des essais précédents. Devant cette situation, on est en droit de se demander pourquoi Camus change totalement de perspective. Le passage des premiers essais, qui célèbrent les noces avec le monde, à l'idée d'absurde qui concrétise le divorce, serait-il le produit d'un procédé qu'emploie Camus pour rompre artificiellement et radicalement avec certaines de ses idées d'origines pour mieux les exprimer? Ce qui apparaît comme une rupture de sa pensée pourrait-il être en réalité un développement de l'idée de mesure? C'est ce que semble suggérer l'analyse du *Mythe de Sisyphe*. Pour assumer davantage cette idée, Camus doit en effet rompre avec l'indécision et le balancement entre les deux expériences contradictoires de l'accord et du désaccord. Nous verrons en effet, en fin d'analyse de cet essai, que l'unité, n'étant pas possible dans la simple expérience passive du monde, doit être recherchée par une volonté et une exigence de mesure qui prendra la forme de la révolte contre l'absurde. Ainsi, de même que la démesure de l'expérience de l'accord produisait des ruptures, passé un certain point, on verra que l'expérience du désaccord et la négation méthodique poussée à sa limite avec l'idée d'absurde débouchent sur un nouvel accord et une sagesse de réconciliation. Ce nouvel équilibre symbolisé par la révolte de Sisyphe et composé de refus et de consentement permet de retourner avec enrichissement à la sagesse de *Noces*. Mais il fallait d'abord rompre et donc assumer dans toutes ses conséquences le divorce absurde pour voir où cela mène et, déterminer s'il est possible de vivre dans cette contradiction. C'est en ce sens que Camus précise le statut de son traité de l'absurde dans sa pensée. Il prend soin de mentionner dès le début de cet essai son aspect provisoire :

Mais il est utile de noter, en même temps, que l'absurde, pris jusqu'ici comme conclusion, est considéré dans cet essai comme un point de départ. En ce sens, on peut dire qu'il y a du provisoire dans mon commentaire : on ne saurait préjuger de la position qu'il engage. On trouvera seulement ici la description, à l'état pur, d'un

mal de l'esprit. Aucune métaphysique, aucune croyance n'y sont mêlées pour le moment. Ce sont les limites et le seul parti pris de ce livre.¹⁹⁰

Suivant Arnaud Corbic, cet avant-propos de Camus vise à éviter au lecteur de tomber dans un certain nombre d'interprétations hâtives en voyant dans cette pensée un pessimisme philosophique débouchant sur l'absurde alors que, dans la perspective de Camus, la description de l'absurde est alors un point de départ¹⁹¹. Il faut rappeler que le propos de Camus à la fin de cet essai est « d'imaginer Sisyphe heureux »¹⁹². De même, cet avertissement vise aussi, selon Corbic, à éviter au lecteur qui connaît les œuvres ultérieures ou le plan général de l'œuvre de conclure hâtivement que l'absurde est une position aisément dépassable par l'humanisme de la révolte et l'amour alors qu'elle en est le prérequis. Bien sûr, Camus affirme dans *L'Été* que « l'absurde ne peut être considéré que comme une position de départ », mais il ajoute aussi que « son souvenir et son émotion accompagnent les démarches ultérieures »¹⁹³. Pour Corbic, c'est dire que l'absurde n'est pas seulement un point de passage dans son cheminement, mais qu'il devient aussi, et surtout, « l'horizon ultime et indépassable de la condition humaine »¹⁹⁴. Ainsi, le cheminement par l'absurde pose un fondement et une limite à sa pensée. Autrement dit, si l'absurde est dépassé dans les écrits qui vont suivre *Le Mythe de Sisyphe*, Camus n'abandonne pas pour autant ses conclusions sur la définition de la condition humaine authentique : « l'homme congédiant tout espoir, se doit de faire face lucidement à l'absurde, sans aucune échappatoire »¹⁹⁵.

En ce sens, Corbic affirme, en reprenant une terminologie kantienne, que l'absurde Camusien peut être considéré comme « prolégomènes à tout humanisme futur [...], c'est-à-dire comme une position de départ devant être dépassée »¹⁹⁶. Pourtant ce dépassement est particulier puisque, comme nous l'avons dit, l'absurde perdure comme horizon dans le

¹⁹⁰ Camus, A. 2013. p.253.

¹⁹¹ Corbic, Arnaud. 2003. p.43.

¹⁹² Camus, A. 2013. p.328.

¹⁹³ Camus, A. 2013. p.1134.

¹⁹⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.44.

¹⁹⁵ Corbic, Arnaud. 2003. p.44.

¹⁹⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.44.

reste de sa pensée et que, si cette position de départ est temporaire, ça ne signifie pas que l'absurde doit disparaître entièrement. Camus précise la nature de ce dépassement en comparant, « toute proportion soigneusement gardée », son cheminement par l'absurde « au doute cartésien, qui est méthodique [et qui] ne suffit pas à faire de Descartes un sceptique »¹⁹⁷. De même, l'absurde qui est initial ne permet pas de faire de Camus un nihiliste puisque « la négation est son point de départ et non son point d'arrivée »¹⁹⁸. Il faut préciser toutefois en quel sens l'absurde peut servir de « prolégomène à tout humanisme futur ». En effet, bien que la finalité humaniste à venir soit claire, on voit mal comment l'absurde peut fonder quoique ce soit puisque cette idée entraîne justement la fin de tout fondement transcendant à l'homme¹⁹⁹. L'absurde ne peut donc pas tenir lieu de fondement ou de principe d'action pour en faire découler directement l'humanisme de la révolte et de l'amour. Il est seulement, affirme Corbic, un « point zéro » pour qui décide de l'affronter lucidement²⁰⁰. La déconstruction absurde entraîne un nivellement éthique qui rend à toutes les conséquences leur équivalence²⁰¹. Si on ne s'en tient qu'à l'absurde, on peut déboucher dans le relativisme moral et réduire la valeur d'une action à son efficacité immédiate. L'absence de fondement éthique que présuppose l'absurde soulève donc un problème quand on considère que c'est sur cette base que Camus compte établir une forme d'humanisme dans *L'Homme révolté*. On peut alors se demander dans ces conditions pourquoi choisir la solidarité de la révolte plutôt que le nihilisme. Comment Camus peut-il envisager de fonder un humanisme sur la base de l'absurde qui pose l'absence radicale de tout fondement?

Le fondement, on le conçoit bien, devra être cherché ailleurs que dans l'absurde. Or, c'est précisément sur l'homme que Camus appuiera son humanisme. Dans les *Lettres à un ami allemand*, Camus écrit tout à fait dans la lignée de l'absurde : « je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens, et c'est

¹⁹⁷ Camus, A. 2013. p.1134.

¹⁹⁸ Corbic, Arnaud. 2003. p.46.

¹⁹⁹ Corbic, Arnaud. 2003. p.46.

²⁰⁰ Corbic, Arnaud. 2003. p.46.

²⁰¹ Camus, A. 2013.p.294.

l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir »²⁰². C'est dans le cheminement par l'absurde qu'il sera possible d'épurer l'homme de ses illusions pour lui permettre, comme nous le verrons, de découvrir un sens en lui-même, par sa révolte et son sens de la mesure. L'homme est donc face à l'impossibilité de ne trouver un fondement, ni dans le monde, ni dans quelque transcendance divine que ce soit, ni même dans l'absurde. Il doit donc chercher en lui-même puisqu'il est le seul à poser la question du sens et à exiger du monde une signification. Suivant Corbic, « l'homme peut être la réponse à la question qu'il est à lui-même »²⁰³. On remarquera que dans la forme de cette exigence de sens, la révolte se trouve déjà présente en germe puisque c'est elle qui fait le fond de la fracture absurde. Tout part de l'homme et s'y résume finalement.

L'humanisme que Camus instaure dans *Le Mythe de Sisyphe* est donc présenté, suivant Corbic, comme un « anthropocentrisme strict » qui contraste fortement à la vision de l'homme décrite dans *Noces* où ce dernier était toujours dans son rapport à la terre²⁰⁴. Face à la rupture absurde, l'homme est désormais seul, il « est sa propre fin. Et il est sa seule fin, s'il veut être quelque chose, c'est dans cette vie »²⁰⁵. Selon Corbic, le raisonnement absurde met l'accent sur cet aspect isolé de l'homme pour montrer qu'il peut se suffire à lui-même, d'une part, et, d'autre part pour marquer le « refus de tout dépassement de ce monde-ci en vue d'un monde supérieur à venir »²⁰⁶. Dans *Noces*, le monde était compris en tant que « cosmos, comme ordre, comme harmonie, comme beauté »²⁰⁷. Les réflexions que Camus nous offre dans cet essai ont alors une dimension nuptiale dans laquelle l'homme est un élément du tout. Comme nous l'avons vu, c'est le « oui » qui domine dans ces écrits. Au contraire, dans le cycle de l'absurde, Camus instaure un chaos en appréhendant le monde dans son étrangeté. Le Camus du *Mythe de Sisyphe* demande alors raison au monde et trouve dans la révolte et la lucidité « la réalisation de son exigence

²⁰² Camus, A. 2013.p.484.

²⁰³ Corbic, Arnaud. 2003. p.48.

²⁰⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.48.

²⁰⁵ Camus, A. 2013. p.306.

²⁰⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.48.

²⁰⁷ Corbic, Arnaud. 2003. p.55.

de sens » par la mesure de l'homme²⁰⁸. Ainsi, Camus, en faisant peser tout le poids sur l'homme lui rend ce qui était auparavant la part de Dieu et de la transcendance. Il lui faut désormais rester lucide face à l'absurde et vivre sans appel. Grâce à cette rupture de sa pensée avec l'absurde, Camus pourra ensuite poursuivre le développement de l'idée de mesure dans *L'Homme révolté* qui fera l'objet du prochain chapitre et rompre en apparence une fois de plus avec la négation artificielle et méthodique qu'il avait mise en place pour fonder un humanisme de la révolte. On verra donc comment l'analyse de l'absurde rend possible le fondement d'une éthique de la révolte en libérant l'homme par la lucidité d'une première révolte métaphysique contre l'ordre des choses lui-même.

3.2. Le cheminement par l'absurde

Pour bien comprendre la réflexion de Camus, il faut donc passer par l'analyse de l'absurde qui aboutit à trois conséquences dont la révolte est le point central. Cette première révolte qui a une importance capitale, contribue à la victoire absurde : « par le seul jeu de la conscience [elle] transforme en règle de vie ce qui était une invitation à la mort »²⁰⁹. En analysant le thème de l'absurde, on verra que la dynamique du balancement passif présente dans les écrits précédents disparaît pour céder la place à une exigence lucide d'équilibre qui sera le fait d'une volonté de mesure de la part de l'homme. Auparavant, dans les écrits précédents de Camus, l'expérience et les sentiments qui découlaient de « l'ironie » du monde s'équilibraient naturellement dans un mouvement de balancier. L'absurde rompt cet équilibre et le thème de l'accord que l'on retrouvait dans *L'Envers et l'endroit* et dans *Noces*, disparaît dans le cycle de l'absurde qui est, comme nous le verrons, caractérisé par un « divorce ». Cet équilibre rompu entre les expériences ambivalentes des premiers essais pose donc la nécessité de trouver une nouvelle mesure malgré l'absurde.

Camus ouvre le raisonnement du *Mythe de Sisyphe* par une formule qui met brusquement en relation l'absurde et la mort : « il n'y a qu'un problème philosophique

²⁰⁸ Corbic, Arnaud. 2003. p.55.

²⁰⁹ Camus, A. 2013. p.291.

vraiment sérieux : c'est le suicide »²¹⁰. C'est sur la base de cette question que va se développée la réflexion de fond que Camus poursuivra tout au long de son essai en tirant les conséquences de l'absurde, à commencer par la plus importante : « l'absurde commande-t-il la mort »²¹¹. Est-il possible de vivre pour un esprit pénétré de l'idée de l'absurde? Bien évidemment, cette façon d'amorcer le problème en s'attaquant d'entrée de jeu aux conséquences de l'absurde demande d'abord que cette idée soit définie. Chez Camus, la notion d'absurde revêt un sens particulier et original qui dépasse ce que l'on entend généralement par cette idée. En logique, l'absurde est ce qui ne correspond pas aux règles de la logique ou encore ce qui est contradictoire ou non déductible logiquement. Pour Camus, l'absurde porte d'abord sur l'existence humaine dans une perspective de type existentialiste. Il lui faut donc définir cette notion avant de poursuivre sa réflexion. C'est pourquoi, après avoir posé le problème du suicide, Camus entame son analyse sur l'absurde qu'il définit sur le double plan du sentiment et de l'intelligence. Il y a un sentiment de l'absurde et une notion de l'absurde. L'absurde se sent et il se démontre, mais c'est sur la base de l'expérience vécue que l'idée de l'absurde s'appuie. Nous reprendrons donc ici le cheminement de Camus sur les caractéristiques de l'absurde. D'une part, car il sera nécessaire pour comprendre l'attitude de révolte et de mesure qu'il propose en fin de parcours, et, d'autre part parce qu'il est intéressant d'observer le contraste entre ces idées et celles que l'on retrouve dans *L'Envers et l'endroit* et *Noces*.

3.3 Le sentiment de l'absurde

Le sentiment de l'absurdité est une prise de conscience subite et inattendue qui vient rompre avec le rythme normal de l'existence ; « le sentiment de l'absurdité au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme »²¹². C'est seulement par la suite que la conscience confirme et intègre cette expérience en tant que concept. L'absurde en tant que sentiment est d'abord un moment vécu. Arnaud Corbic remarque sur ce point que le sentiment de l'absurde naît, autant chez Camus que chez Sartre d'une prise

²¹⁰ Camus, A. 2013. p.255.

²¹¹ Camus, A. 2013. p.258.

²¹² Camus, A. 2013.p.259.

de conscience de la gratuité de l'existence. Pourtant, chez Sartre cette idée est d'ordre ontologique et elle est comprise en tant que contingence en posant le problème de l'essence et de l'existence, alors que pour Camus elle est d'ordre anthropologique ou psychologique. Suivant Corbic, Camus «ne s'intéresse aux raisons d'être qu'en tant que raisons de vivre »²¹³. Dans l'œuvre de Camus, l'absurde apparaît d'abord comme un sentiment. Il parle alors de « sensibilité absurde » et insiste longuement dans son œuvre littéraire sur cet aspect de l'existence en décrivant les multiples facettes de ce sentiment dans ses romans et dans ses pièces de théâtre : *L'Étranger*, *Caligula* et *Le Malentendu*. C'est seulement dans *Le Mythe de Sisyphe* qu'il en fait une notion thématifiée et un concept proprement philosophique. Il revient analytiquement sur le sentiment de l'absurde et sur la manière dont il peut se manifester avant de définir clairement la notion d'absurde.

3.3.1. La rupture avec la quotidienneté

Le sentiment de l'absurdité peut se manifester comme la rupture des habitudes machinales. Camus parle de « ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue [...] »²¹⁴. D'ordinaire, l'existence répétitive maintenue dans les habitudes tient la conscience endormie. Un tel mode de vie entretient une illusion par la distraction constante et place l'individu à l'abri de la prise de conscience de l'absurde. Pour Camus, le rôle de la lassitude est important, car elle est l'élément déclencheur qui permet un éveil provisoire de la conscience. Elle survient au sein de la vie quotidienne et vient remettre en cause cet ordre des choses ;

Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette attitude teintée d'étonnement.

²¹⁵

²¹³ Corbic, Arnaud. 2003. p.50.

²¹⁴ Camus, A. 2013.p.261.

²¹⁵ Camus, A. 2013.p.261.

Ainsi, la lassitude qui « est à la fin d'une vie machinale inaugure en même temps le mouvement de la conscience »²¹⁶. Elle est l'accomplissement d'un cycle du sommeil de l'esprit où l'illusion des habitudes perd de sa force. On peut hasarder sur ce point, l'idée que la lassitude est produite par la dialectique particulière de la mesure dans le déploiement d'une existence passive qui a atteint sa limite et engendre les conditions mêmes de son dépassement. La faille que met à jour la lassitude dans le déroulement d'une vie réglée par l'action machinale est une ouverture à la prise de conscience de l'absurdité. Pour Camus, la lassitude provoque la suite, c'est-à-dire « le retour inconscient dans la chaîne ou l'éveil définitif »²¹⁷. Il s'agit alors de retourner au comportement originel ou de le transcender en le substituant par une nouvelle attitude où domine la conscience et le souci. Cet éveil à l'absurde est la première étape.

3.3.2. La temporalité et la mort

Un autre aspect du sentiment de l'absurdité est notre rapport contradictoire au temps. La prise de conscience d'être situé dans le temps est un autre déclencheur. L'existence ordinaire nous pousse à vivre sur l'avenir, à nous projeter en avant quand paradoxalement il s'agit définitivement de mourir²¹⁸. La prise de conscience de faire partie du temps en voyant sa vie s'écouler, laissant derrière soi une part plus grande qu'il en reste à venir, entraîne un sentiment de finitude qui s'oppose à l'enthousiasme naturel envers l'avenir. L'individu « appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit, il y reconnaît son pire ennemi. Demain, il souhaitait demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser. Cette révolte de la chair, c'est l'absurde »²¹⁹. Cette tendance de vivre sur l'avenir met donc aussi à jour une contradiction. Du fait de sa finitude, l'homme qui s'oublie dans la quotidienneté atteint une limite : « pour tous les jours d'une vie sans éclat, le temps nous porte. Mais vient un moment où il faut le porter. Nous vivons sur l'avenir : demain, plus tard, quand tu auras une situation, avec l'âge tu comprendras. Ces inconséquences sont admirables, car

²¹⁶ Camus, A. 2013.p.261.

²¹⁷ Camus, A. 2013.p.261.

²¹⁸ Camus, A. 2013.p.262.

²¹⁹ Camus, A. 2013.p.262.

enfin, il s'agit de mourir »²²⁰. L'extension du rapport au temps est le sentiment de la mort que l'on ne ressent jamais réellement, car «il n'y a pas d'expérience de la mort »²²¹. On ne connaît que la mort des autres, mais par définition il est impossible d'expérimenter sa propre mort. Pour Camus, «si le temps nous effraie, c'est qu'il fait la démonstration [...] l'horreur vient en réalité du côté mathématique de l'événement »²²². Devant la conscience d'une mort prochaine inévitable que le passage du temps nous rappelle chaque instant, l'existence semble dénuée de sens : « sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît [,] aucune morale, ni aucun effort ne sont *a priori* justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition »²²³.

3.3.3. L'étrangeté du monde

Le sentiment de l'étrangeté et de l'opacité du monde naturel est sans doute l'aspect qui marque le plus fort contraste dans la pensée de Camus. Cet aspect de l'absurdité occupe une place particulière dans la réflexion que nous suivons, car il marque un renversement de perspective clair et tranché sur des questions où, préalablement, l'ambivalence se sentait bien. En effet, l'accord avec le monde et la nature développé dans *Noces* et dans *L'Envers et l'endroit* est révoqué pour désormais en montrer l'impossibilité. À ce moment de sa réflexion, Camus tranche. Le balancement constant entre l'accord et le désaccord que l'on retrouvait dans sa pensée de jeunesse vient de se fixer pour prendre place dans l'univers absurde. En découvrant le caractère inhumain de la nature, l'individu est tiré hors de la représentation familière du monde dans laquelle il avait évolué jusque-là. On voit en quoi la description qu'il dresse dans *Le Mythe de Sisyphe* est un changement radical de perspective :

Au fond de toute beauté gît quelque chose d'inhumain et ces collines, la douceur du ciel, ces dessins d'arbres, voici qu'à la minute même, ils perdent le sens illusoire dont nous les revêtions, désormais plus lointains qu'un paradis perdu. L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde,

²²⁰ Camus, A. 2013.p.261.

²²¹ Camus, A. 2013.p.262.

²²² Camus, A. 2013.p.262.

²²³ Camus, A. 2013.p.262.

nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice. Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même. Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont.²²⁴

3.3.4. L'étrangeté de l'homme

L'étrangeté ne se limite pas au monde naturel. Elle est aussi un phénomène humain. Le rapport à soi et le rapport à l'autre sont aussi sujets au sentiment d'étrangeté, « les hommes aussi secrètent de l'inhumain »²²⁵. Camus qualifie l'étrangeté du monde humain comme une « incalculable chute devant l'image de ce que nous sommes »²²⁶. On peut interpréter dans cette formule comme une disproportion radicale entre ce qui apparaît de l'homme en tant qu'objet et l'expérience humaine vécue en tant que sujet. En un sens, ces deux représentations ne correspondent pas. Il n'y a pas de mesure entre le sujet et l'objet. On retrouve aussi cette idée dans le portrait de la petite femme automatique qu'il dépeint dans *L'Étranger*. Pour Camus, l'étrangeté est aussi « cette nausée comme l'appelle un auteur de nos jours »²²⁷, c'est-à-dire la contingence de l'être et sa non-signification. Le rapport personnel à l'étrangeté suit la même logique : « de même, l'étranger qui, à certaines secondes, vient à notre rencontre dans une glace, le frère familial et pourtant inquiétant que nous retrouvons dans nos propres photographies, c'est encore l'absurde »²²⁸. Le rapport à soi aussi est marqué par un malaise envers ce que l'on est. Le sentiment de l'étrangeté s'appuie ici aussi sur la disproportion entre le vécu subjectif et son corrélat objectif. Notre rapport familial à nous-même aussi est remis en question devant notre propre contingence. Bien que chez cette idée d'étrangeté vienne s'opposer au thème de l'accord et de la communion avec le monde sensible de sa pensée de jeunesse, elle n'est pas entièrement nouvelle chez Camus, comme on l'a vu. En effet, on la retrouve en germe notamment dans

²²⁴ Camus, A. 2013.p.261-262.

²²⁵ Camus, A. 2013.p.262.

²²⁶ Camus, A. 2013.p.262.

²²⁷ Camus, A. 2013.p.262.

²²⁸ Camus, A. 2013.p.262.

les analyses qu'il fait sur le voyage dans ses premiers écrits et dans la description du désarroi qu'il a vécu lors de sa visite à Prague.

3.4. La notion de l'absurde

Les différents aspects que peut prendre le sentiment de l'absurdité énumérés par Camus ne sont bien sûr pas un recensement exhaustif. Les découvertes absurdes ne l'intéressent pas au premier chef, c'est plutôt leurs conséquences qu'il cherche à analyser. Il s'agit seulement pour lui de montrer un certain nombre de sentiments et de perceptions qui peuvent comporter de l'absurde pour bien comprendre ensuite comment s'établit la notion de l'absurde. Toute la discussion autour de cette notion commence sur la base d'une idée presque cartésienne que Camus met en place dès le départ : «la première démarche de l'esprit est de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux »²²⁹. Or, Camus observe le problème suivant : dès lors que l'esprit est confronté à lui-même et qu'il s'examine, il produit des confusions, des contradictions et des paradoxes.

3.4.1. L'esprit et ses limites

Pour Camus, l'esprit ne se définit pas seulement comme un principe rationnel. Il est aussi « exigence de familiarité, appétit de clarté »²³⁰. L'esprit ne constitue pas uniquement un outil pour comprendre et expliquer les phénomènes du monde, il désire aussi l'unifier ; « cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre l'essentiel du drame humain »²³¹. Ce désir de familiarité et d'unité, vraisemblablement inspiré des idées de Plotin sur lequel Camus a travaillé durant son mémoire, est l'aspiration profonde de l'esprit. Celui-ci souhaite secrètement à identifier dans le monde phénoménal « des relations éternelles »²³². Toutefois, son enquête produit l'effet contraire. Dès que l'esprit tente de s'appropriier le

²²⁹ Camus, A. 2013.p.263.

²³⁰ Camus, A. 2013.p.263.

²³¹ Camus, A. 2013.p.264.

²³² Camus, A. 2013.p.264.

monde, loin de s'organiser en une unité, il «se fêle et s'écroule »²³³. Dans sa multiplicité et sa diversité incohérente, le monde se disperse en une « infinité d'éclats miroitants »²³⁴.

L'échec de l'esprit n'est cependant pas total dans la perspective de Camus, car il continue de lui attribuer une efficacité relative. Camus n'est pas radicalement anti rationaliste, mais il reste que l'esprit ne parvient pas à son objectif en tant que principe unificateur. On retrouve cette idée dans l'image qu'il donne de la science en qualifiant son langage de métaphorique pour montrer que les explications qu'elle apporte sont insuffisantes à apaiser l'appétit profond de l'esprit.

Vous m'expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venu à la poésie : je ne connaîtrai jamais. [...] Ainsi cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse, cette lucidité sombre dans la métaphore, cette incertitude se résout en œuvre d'art. ²³⁵

C'est aussi cette idée qui est derrière le jugement qu'il porte sur l'histoire de la pensée : « s'il fallait écrire la seule histoire significative de la pensée humaine, il faudrait faire celle de ses repentirs successifs et de ces impuissances. »²³⁶. Le monde échappe donc à l'explication. Au mieux, pour Camus, il se décrit, mais une description n'est pas une explication :

Je comprends que, si je puis par la science saisir les phénomènes et les énumérer, je ne puis pas pour autant appréhender le monde. Quand j'aurai suivi du doigt son relief tout entier, je n'en saurai pas plus. ²³⁷

Toutefois, le monde s'éprouve. L'expérience vécue, la sensation apportent du moins la certitude de l'existence. Auparavant, lorsque Camus renonçait à l'esprit au profit de la sensation, la conscience et le monde s'harmonisaient alors dans un complet accord. Du moment que le moi était défini en terme sensible et que l'identité se résumait au monde

²³³ Camus, A. 2013.p.264.

²³⁴ Camus, A. 2013.p.264.

²³⁵ Camus, A. 2013.p.265.

²³⁶ Camus, A. 2013.p.264.

²³⁷ Camus, A. 2013.p.265.

phénoménal, la communion, l'équilibre et le bonheur étaient possibles. L'aspiration à l'unité que recherchait Plotin était alors formulée dans *Noces* sous le primat de la sensation :

Sentir ses liens avec la terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours un lieu où le cœur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d'homme. [...] Cette union que souhaitait Plotin, quoi d'étrange à la retrouver sur la terre? L'unité s'exprime ici en termes de soleil et de mer. Elle est sensible au cœur par un certain goût de chair qui fait son amertume et sa grandeur.²³⁸

Le rapport sensible à soi-même et au monde permet cette communion et cette familiarité qui sont inaccessibles à l'esprit. Dès que l'on cherche à définir cette identité et ce monde d'une perspective intérieure, l'esprit échoue. Il est incapable de se saisir lui-même et il échoue tout autant à connaître le monde. Paradoxalement, comme le souligne Alan J. Clayton, pour Camus le passage du sensible à l'intelligible est un passage de l'ordre au désordre²³⁹. Pour lui, « tant que l'esprit se tait dans le monde immobile de ses espoirs, tout se reflète et s'ordonne dans l'unité de sa nostalgie [,] mais à son premier mouvement ce monde se fêle et s'écroule »²⁴⁰. La connaissance est limitée. Pourtant, bien qu'il soit impossible de connaître le monde par l'esprit et d'entrer dans l'unité, nous savons cependant que nous existons et que ce monde existe. Or ce n'est pas par l'intelligence que Camus apporte une preuve à l'existence. Celle-ci passe d'abord par le sensible :

Ce cœur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. Car, si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui glisse entre mes doigts.²⁴¹

L'existence est donc assurée, mais une telle certitude est insuffisante. L'esprit se heurte dans son exigence de familiarité à l'impossibilité de connaître véritablement. L'accord avec le cosmos qui était possible dans *Noces* par le sensible est donc révolu dès que l'esprit

²³⁸ Camus, A. 2013.p.158.

²³⁹ Clayton, Alan J. 1971. p.31.

²⁴⁰ Camus, A. 2013.p.264.

²⁴¹ Camus, A. 2013. p.264.

est introduit dans l'équation. Il y avait alors dans les premiers essais, un débalancement entre l'esprit et le monde à la faveur du monde. Ce qui permettait l'accord était en grande partie dû au silence de l'esprit. Or, dans avec l'absurde qui restitue l'esprit, on assiste à son incapacité à saisir le monde dans un rapport familier rend impossible l'unité tant recherchée.

Pourtant une précision importante s'impose. Si Camus refuse de reconnaître à l'esprit la capacité de s'approprier le réel, il lui attribue tout de même certains pouvoirs. C'est justement parce que l'esprit possède une certaine emprise sur le réel que le problème de l'absurde peut se poser :

Il est vain de nier absolument la raison. Elle a son ordre dans lequel elle est efficace. C'est justement celui de l'expérience humaine. C'est pourquoi nous voulons tout rendre clair. Si nous ne pouvons pas, si l'absurde naît à cette occasion, c'est justement à la rencontre de cette raison efficace, mais limitée et de l'irrationnel toujours renaissant.²⁴²

Sur ce point, Camus donne de la raison une définition mesurée. Elle n'est pas toute puissance, sans quoi il lui serait possible d'adhérer aux grands systèmes rationalistes ou idéalistes qui prétendent tout expliquer. Elle n'est pas non plus entièrement à rejeter. Elle conserve un certain pouvoir critique qui l'empêche de tomber dans la foi et le suicide philosophique, comme nous le verrons lorsque nous aborderons la critique que Camus émet envers les philosophes existentiels, Chestov, Kierkegaard et Jaspers. Camus ne peut donc pas, dans son attitude de mesure, entièrement consentir à la raison ni la renier complètement. C'est d'ailleurs sur la base de cette impuissance de l'esprit que va se déployer l'opposition fondamentale qui anime la notion de l'absurde. La source de l'absurde provient de la relation de l'esprit aux choses. La conscience exige du monde une clarté et une familiarité, mais la connaissance lui demeure inaccessible. Cette impuissance spirituelle engendre ainsi un abîme infranchissable entre la conscience et le monde, abîme paradoxalement creusé par la volonté même de l'esprit de le franchir.

²⁴² Camus, A. 2013.p.275.

3.4.2. L'absurde : relation de l'homme au monde

On peut donc conclure de cette analyse que l'essentiel du blâme peut être jeté sur l'esprit. Pourtant, à ce moment de sa réflexion, Camus adopte une perspective inattendue en reportant la faute sur le monde. Partant d'une analyse sur les limites de l'esprit, Camus conclut à l'opacité de l'univers là où il aurait été naturel de s'attendre à la conclusion selon laquelle le rapport entre l'esprit et le monde est d'origine entièrement humaine.²⁴³ La responsabilité incomberait alors entièrement à l'homme et non au monde. Néanmoins, Camus déplore cette condition : « Étranger à moi-même et à ce monde, armé pour tout secours d'une pensée qui se nie elle-même dès qu'elle affirme, qu'elle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre, où l'appétit de conquête se heurte à des murs qui défient ses assauts ? »²⁴⁴. Pour lui, le problème de l'esprit est « cet univers indéchiffrable et limité » et ce « peuple d'irrationnels [qui] s'est dressé et l'entoure jusqu'à sa fin dernière »²⁴⁵. Seulement, cette réflexion est une étape nécessaire vers la prise de conscience de la nature exacte de l'absurde. Camus revient vite sur sa conclusion envers un monde incompréhensible :

Je disais que ce monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable [...] ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. ²⁴⁶

Ce qui importait d'abord dans l'analyse de l'impuissance de l'esprit était davantage de conclure à un écart continu entre l'appétit de clarté de l'homme et l'opacité du monde qu'il n'est pas nécessaire de démontrer. En effet, l'antinomie entre l'esprit et le monde

²⁴³ Sur ce point, Corbic montre que la définition par Camus de l'absurde comme opposition entre les attentes de l'esprit et le silence du monde sous-entend, qu'aux yeux de Camus, le monde devrait avoir un sens. En effet, « on pourrait très bien, comme le fait Sartre, partir du principe que le sens ne saurait être donné, mais qu'il est à choisir et à construire, bref, que c'est à l'homme, donateur de sens par sa liberté, que revient dès le départ l'injection de sens dans un monde qui est neutre. Ainsi, pour Sartre, il n'y a de sens que pour une conscience. La signification n'est pas une propriété du monde, mais un acte de la conscience » (Corbic, Arnaud. 2003. p.52.)

²⁴⁴ Camus, A. 2013.p.265.

²⁴⁵ Camus, A. 2013.p.266.

²⁴⁶ Camus, A. 2013.p.266.

existe bel et bien, même si l'épaisseur du monde n'est pas entièrement imputable aux choses elles-mêmes. La fracture absurde n'est donc pas seulement du fait de l'opacité du monde, mais de l'esprit et des limites que se pose la raison. Il reste que « l'homme se trouve devant l'irrationnel [et] il sent en lui son désir de bonheur et de raison ».²⁴⁷ L'absurde ne repose ni sur l'homme ni sur le monde pris séparément, mais il surgit uniquement de leur opposition. Ce sont les exigences de l'esprit qui font naître le fossé qui le sépare du monde. C'est à cette dualité que Camus donne le nom d'absurde : « L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un, ni dans l'autre des éléments comparés [,] il naît de leur confrontation »²⁴⁸. On retrouve dans cette définition de l'absurde l'idée d'une dualité qui est présente dès les premiers écrits de Camus, mais elle se présente cette fois-ci sous un jour nouveau. Ce n'est plus le même balancement que dans *L'Envers et l'endroit* ou *Noces*, entre la mort et le soleil, entre l'accord et le désaccord, mais il est animé cette fois-ci d'une tension. Le nouvel équilibre qu'inaugure l'absurde est décrit en termes de contradiction et de tension entre l'esprit humain et l'indifférence du monde. Rappelons, comme nous l'avons mentionné à la fin du premier chapitre que suivant Mattéi, c'est « une nouvelle image, celle de l'arc, qui vient renforcer celle du balancement pour exprimer l'unité polaire du monde »²⁴⁹. Cette tension absurde doit désormais être maintenue par l'esprit qui préserve continuellement dans sa conscience la réalité contradictoire de la condition humaine. Si l'accord et les noces étaient autrefois possibles, c'était grâce à l'abdication de l'esprit et au primat de la sensibilité. Dès que l'esprit reprend le dessus, c'est le divorce et l'absurde. Pourtant, Camus confère à l'absurde une qualité particulière, celle de lier les antagonismes plutôt que de les séparer définitivement : « il est pour le moment leur seul lien [,] il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres ».²⁵⁰

3.5. L'équilibre de l'absurde : la lucidité et la révolte

Pour comprendre cette relation que fait naître l'absurde, il faut revenir au problème initial que Camus soulève : le suicide. Une fois que l'absurde est compris comme une relation

²⁴⁷ Camus, A. 2013.p.270.

²⁴⁸ Camus, A. 2013.p.271.

²⁴⁹ Mattéi, Jean-François. 2011. p.141.

²⁵⁰ Camus, A. 2013.p.266.

entre deux termes distincts et opposés, il devient possible d'une certaine façon de donner une interprétation mathématique du suicide. S'enlever la vie revient à retirer de l'équation le terme humain pour aplanir l'opposition. L'absurde ne subsiste que comme conséquence et dans la mesure où l'opposition se poursuit. Autrement dit, l'absurde se dissout dès lors que le terme humain fait taire son insatisfaction envers le monde. En ce sens, mourir, c'est faire mourir l'absurde. Camus cherche, en suivant cette idée, à faire valoir la proposition inverse. Vivre c'est perpétuer l'absurde²⁵¹. Il n'y a d'absurde que pour une conscience en relation au monde :

Le premier de ses caractères [de l'absurde] est qu'elle ne peut se diviser. Détruire un de ses termes, c'est la détruire tout entière. Il ne peut y avoir d'absurde hors d'un esprit humain. Ainsi l'absurde finit comme toutes choses avec la mort. Mais il ne peut non plus y avoir d'absurde hors de ce monde.²⁵²

Pour appuyer ce raisonnement et donner un caractère nécessaire au passage entre ces deux propositions, Camus développe cette idée en introduisant une « règle de méthode » qui deviendra importante par la suite, car elle fera radicalement changer la perspective qu'il faut avoir envers l'absurde.²⁵³ :

Si je tiens pour vraie cette absurdité qui règle mes rapports avec la vie, si je me pénétre de ce sentiment qui me saisit devant les spectacles du monde, de cette clairvoyance que m'impose la recherche d'une science, je dois tout sacrifier à ces certitudes et je dois les regarder en face pour pouvoir les maintenir.²⁵⁴

Il revient ensuite sur cette idée et insiste sur l'attitude qu'il faut adopter pour rester honnête dans sa recherche :

Si je juge qu'une chose est vraie, je dois la préserver. Si je me mêle d'apporter à un problème sa solution, il ne faut pas du moins que j'escompte par cette solution même un des termes du problème. L'unique donnée est pour moi l'absurde. Le problème est de savoir comment en sortir et si le suicide doit se déduire de cet absurde. La première et au fond la seule condition de mes recherches, c'est de

²⁵¹ Camus, A. 2013.p.285.

²⁵² Camus, A. 2013.p.271.

²⁵³ Camus, A. 2013.p.271.

²⁵⁴ Camus, A. 2013.p.266.

préserver cela même qui m'écrase, de respecter en conséquence ce que je juge essentiel en lui. Je viens de le définir comme une confrontation et une lutte sans repos.²⁵⁵

Camus insiste donc sur une nouvelle exigence qui vient s'ajouter à son questionnement. Il faut maintenir l'absurde. L'absurde n'est plus seulement compris comme un état existentiel passif que l'homme subit ou constate. Il engendre une exigence de clairvoyance et d'honnêteté. Il faut rester lucide et maintenir l'absurde sans se leurrer dans les solutions qu'on tente d'apporter au problème. Le refus du suicide devient un appel à la lucidité. Si mourir anéantissait l'absurde, vivre doit le préserver. Et comment le préserver tout en restant lucide sinon « par une conscience perpétuelle, toujours renouvelée, toujours tendue » puisque « ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit [c'est] la conscience que j'en ai ».²⁵⁶ Ainsi, Camus refuse le suicide comme fuite de l'absurde. De l'état de condition, l'absurde passe à un impératif, à une volonté. Il faut rester lucide et ne pas s'en détourner²⁵⁷.

3.6. Le nihilisme : l'évasion, le consentement et l'espoir

Ainsi, non seulement il ne faut pas s'y dérober par le suicide, mais il ne faut pas tenter de s'en distraire. Il faut rester honnête, « soutenir le pari déchirant et merveilleux de l'absurde » et ne pas se mentir face à l'existence en construisant « une maison d'idée et de formes à sa mesure »²⁵⁸. Pour Camus, « savoir se maintenir sur cette arête vertigineuse, voilà l'honnêteté, le reste est subterfuge »²⁵⁹. La distraction et la fuite dans l'illusion sont l'ennemi de la lucidité. C'est pourquoi Camus va insister sur la nécessité d'une vigilance constante de la conscience pour éviter de détendre les rapports entre l'homme et le monde. Sur ce point, il écrit : « cet état de l'absurde, il s'agit d'y vivre. Je sais sur quoi il est fondé, cet esprit et ce monde arc-bouté l'un contre l'autre sans pouvoir s'embrasser. Je demande

²⁵⁵ Camus, A. 2013.p.272.

²⁵⁶ Camus, A. 2013.p.284.

²⁵⁷ On verra plus loin en suivant l'analyse que Camus développe sur la lucidité que cet impératif trouve son équilibre précisément par la révolte qui, par son exigence de faire face à l'absurde, maintient présente dans la conscience, la tension dans toute sa contradiction.

²⁵⁸ Camus, A. 2013.p.284.

²⁵⁹ Camus, A. 2013.p.283.

la règle de vie de cet état et ce qu'on me propose en néglige le fondement, ni l'un des termes de l'opposition douloureuse me commande une démission »²⁶⁰. En ce sens, pour préserver l'équilibre de l'absurde, c'est-à-dire maintenir la clairvoyance et le refus du suicide, il faut « l'accepter pleinement »²⁶¹. Pourtant, il ne s'agit pas de résignation ou d'assentiment. Pour Camus, « l'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas »²⁶². Pour lui, il faut se dresser contre notre condition et rester lucide :

Poussant jusqu'à son terme cette logique absurde, je dois reconnaître que cette lutte suppose l'absence totale d'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir), le refus continu (que l'on ne doit pas confondre avec le renoncement) et l'insatisfaction constante [...]. Tout ce qui détruit, escamote ou subtilise ces exigences (et en premier lieu le consentement qui détruit le divorce) ruine l'absurde et dévalorise l'attitude qu'on peut alors proposer.²⁶³

Cette attitude rejette ainsi tous les faux-fuyant séculiers ou religieux pour tourner entièrement la conscience vers le monde et l'accepter tel qu'il est. Il s'agit d'un refus total d'espoir, de désespoir, de satisfaction et de renoncement. L'objectif pour Camus est d'éliminer toutes possibilités d'évasion hors de l'absurde, soit par l'espoir, le consentement ou le suicide. Il faut lui faire face par la révolte. Telle est, comme le souligne Corbic, « l'attitude juste de l'homme par rapport à son unique vie et sa condition absurde »²⁶⁴. C'est donc de vivre la vie telle qu'elle est sans chercher à s'en détourner. En posant l'absurde comme « l'horizon ultime et indépassable de la condition humaine »²⁶⁵, Camus récuse tout idéal et tout espoir en une autre vie. Sa perspective, qui est dans la lignée de la critique nietzschéenne des « arrière-mondes », pousse l'homme à « revenir toujours à l'en-deçà dans une fidélité indéfectible à la terre, source unique (à la fois originaire et ultime) de la vie, contre toute espérance surnaturelle »²⁶⁶. Cette idée est aussi très proche de l'idée que Nietzsche se fait du nihilisme. En effet, le terme de nihilisme prend son sens pour Nietzsche, dans le fait que l'humanité a inventé l'idéal pour nier le réel et pour montrer qu'il

²⁶⁰ Camus, A. 2013.p.277-78.

²⁶¹ Camus, A. 2013.p.285.

²⁶² Camus, A. 2013.p.272.

²⁶³ Camus, A. 2013.p.272.

²⁶⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.58.

²⁶⁵ Corbic, Arnaud. 2003. p.44.

²⁶⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.58.

ne vaut rien. Pour Nietzsche, l'aspiration au ciel est un péché contre la vie terrestre, il la rend négligeable et la relègue au second plan. En ce sens, Camus, va dire plus tard que « si le nihilisme est l'impuissance à croire, son symptôme le plus grave ne se retrouve pas dans l'athéisme, mais dans l'impuissance à croire ce qui est, à voir ce qui se fait, à vivre ce qui s'offre »²⁶⁷. La critique que Camus fait de l'espoir sous le thème de « l'esquive mortelle » va aussi en ce sens : « espoir d'une autre vie qu'il faut "mériter", ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit. »²⁶⁸. Ainsi entendu, le nihilisme, animé par des valeurs transcendantes, cherche à améliorer la réalité, à lui trouver un sens caché, un avenir meilleur ou la transformer au nom de valeurs supérieures. Derrière ses attitudes, on décèle toujours un refus de sa condition d'homme et une volonté d'altérer la réalité. On comprend alors que la critique de l'idéologie et de révolution que Camus entreprend dans *L'Homme révolté* suit le même raisonnement que son point de départ absurde :

Le socialisme est nihiliste, au sens désormais précis que Nietzsche confère à ce mot, le nihiliste n'est pas celui qui ne croit en rien, mais celui qui ne croit pas à ce qui est. Le socialisme n'est qu'un christianisme dégénéré. Il maintient en effet cette croyance à la finalité de l'histoire qui trahit la vie et la nature, qui substitue des fins idéales aux fins réelles.²⁶⁹

C'est donc pour ne pas sombrer dans la logique du nihilisme que l'absurde interdit l'espoir. On doit vivre de ce qui est. Il faut souligner ici, comme le remarque bien Corbic, que l'absence d'espoir chez Camus n'est pas la même chose que le désespoir, ce qui supposerait d'avoir préalablement espéré. En effet, « ne peut désespérer que celui qui, dans un premier mouvement, a espéré. Le désespoir est toujours consécutif à un espoir déçu ».²⁷⁰ Selon lui, il faut plutôt parler de la perspective de Camus, comme « une absence complète et ontologique d'espoir » qui permet alors à l'homme de s'approprier véritablement sa vie sans la relativisée par l'idéal. En ce sens, pour Camus, l'absence d'espoir rend l'homme à lui-même. Sur ce point, il écrit : « il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir

²⁶⁷ Camus, A. 2013. p.896.

²⁶⁸ Camus, A. 2013. p.258.

²⁶⁹ Camus, A. 2013. p.897-98.

²⁷⁰ Corbic, Arnaud. 2003. p.59.

un sens pour être vécue. Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens ».²⁷¹

Pour rester fidèle à l'absurde, il faut maintenir la révolte et donc l'équilibre lucide entre le oui et le non. D'une certaine manière, il faut conserver à la fois le mouvement de l'esprit qui remet en question l'ordre du monde et l'attitude du héros de *Noces* pour qui l'existence terrestre permettait un accord harmonieux et conscient avec le monde. Il faut donc préserver le pourquoi de l'esprit et la contemplation sensible qui permettait au corps de se perdre dans les paysages méditerranéens. Cette mesure présente dans la révolte contre l'absurde vise à équilibrer le oui et le non. Le consentement à la beauté du monde et à la lumière et le refus de la mort, de l'injustice et de la misère humaine. S'il faut maintenir cet équilibre, pour Camus, c'est pour ne pas sombrer dans la démesure de la révolte, soit en acceptant tout, en faisant taire l'objection de la conscience, soit en refusant tout, en donnant libre cours au mouvement de révolte pour « corriger la création de fond en comble »²⁷².

3.7. Le consentement et la démesure de la raison

Pour ce qui est de briser l'équilibre absurde par le consentement, la critique des philosophies existentielles que Camus entreprend dans *Le Mythe de Sisyphe* montre que celles-ci n'affrontent l'absurde que pour le démolir ou s'en détourner ensuite. Elles le divinisent, le transcendent par la conscience humiliée ou par un saut de la foi. Le suicide philosophique des existentiels²⁷³ que Camus examine (celui précisément de Kierkegaard, Chestov, et Jaspers) propose face à l'absurde une attitude d'évasion. Camus appelle suicide philosophique « le mouvement par lequel une pensée se nie elle-même et tend à se

²⁷¹ Camus, A. 2013. p.285.

²⁷² Clayton, Alan J. 1971. p.46.

²⁷³ Camus emploie le terme de philosophes existentiels plutôt qu'existentialistes pour désigner la philosophie de Kierkegaard, Chestov, et Jaspers. Pourtant, comme il qualifie aussi leur pensée d'existentialiste, il ne semble pas y avoir pour lui de distinction fondamentale entre ces deux appellations. Nous utiliserons donc, à l'instar de Camus, le terme « existentiel » pour traiter de leur pensée.

surpasser dans ce qui fait sa négation ».²⁷⁴ Ainsi, « l'absurde devient Dieu ».²⁷⁵ et « ce dieu ne se soutient que par la négation de la raison humaine ». ²⁷⁶ Ainsi, les existentiels ne maintiennent pas l'absurde. Au contraire, « ils divinisent ce qui les écrase et trouve une raison d'espérer dans ce qui les démunit ».²⁷⁷ Leur attitude « intègre l'absurde et dans cette communion fait disparaître son caractère essentiel qui est opposition, déchirement et divorce »²⁷⁸. Cette attitude face à l'absurde ne respecte pas l'équilibre de la révolte entre le oui et le non. Pour Chestov, par exemple, « l'acceptation de l'absurde est contemporaine de l'absurde lui-même, le constater, c'est l'accepter ».²⁷⁹ Le consentement qui fait le thème de l'analyse du suicide philosophique des existentiels suppose « l'escamotage ou le recul de l'esprit devant ce que l'esprit met à jour »²⁸⁰. Camus, au contraire, veut rester fidèle à l'origine de son raisonnement sur l'absurde qui est compris comme un divorce. Il faut pour lui accepter de « vivre sans appel »²⁸¹, soutenir le pari de l'absurde et se maintenir sur son « arête vertigineuse »²⁸² dans la lucidité. La révolte suppose de maintenir l'objection de l'esprit et de la raison. Nous l'avons dit, Camus donne une définition de la raison en mettant l'accent sur la mesure et les limites de celle-ci. La critique de la pensée existentielle met justement en évidence la démesure de la raison, ce qui « mène la pensée à sa propre négation, par les voies opposées de la raison humiliée et de la raison triomphante ».²⁸³ Dans sa perspective, la pensée des existentiels n'est pas mesurée, car « elle ne cesse d'osciller entre l'extrême rationalisation du réel, qui pousse à le fragmenter en raison type, et son extrême irrationalisation, qui pousse à le diviniser ».²⁸⁴ Pour Camus, ces deux attitudes découlent du même désarroi face à l'absurde qui, par des voies différentes et opposées, tentent d'unifier le réel pour le rendre familier. Cette tentative de réconciliation part du même principe. Par la voie du rationnel ou de l'irrationnel, elle mène la raison à son extrême

²⁷⁴ Camus, A. 2013. p.278.

²⁷⁵ Camus, A. 2013. p.273.

²⁷⁶ Camus, A. 2013. p.278.

²⁷⁷ Camus, A. 2013. p.272.

²⁷⁸ Camus, A. 2013. p.274.

²⁷⁹ Camus, A. 2013. p.274.

²⁸⁰ Camus, A. 2013. p.283.

²⁸¹ Camus, A. 2013. p.285.

²⁸² Camus, A. 2013. p.283.

²⁸³ Camus, A. 2013. p.282.

²⁸⁴ Camus, A. 2013. p.282.

et la détourne d'elle-même. L'esprit absurde, au contraire, maintient la mesure ; « le monde pour lui n'est ni aussi rationnel, ni à ce point irrationnel »²⁸⁵. L'attitude que Camus défend dans la perspective absurde est au contraire « la raison lucide qui constate ses limites »²⁸⁶.

L'équilibre absurde peut aussi être brisé par le refus total qui s'exprime par une révolte démesurée contre l'ordre des choses. Ce sujet est principalement développé dans *L'Homme révolté*, mais Camus illustre bien cet extrême dans le cycle de l'absurde par le personnage de sa pièce de théâtre *Caligula*. En effet, la révolte de l'empereur ne respecte pas le sens de la mesure. Comme l'affirme Alan J. Clayton, la révolte de Caligula est totalitaire »²⁸⁷. Elle dérive, par sa critique de la condition humaine, dans un « affreux Tout ou Rien ».²⁸⁸ Faute de justice et de sens, Caligula entreprend une révolte meurtrière qui vise à refaire le monde. Suivant Clayton, Caligula, dans son entreprise de destruction, « prend sur lui d'inciter les hommes à la rébellion et qui, en mimant le réel, offre à la mesquinerie humaine, l'occasion de prendre conscience d'une horreur qu'elle ignore, celle de mourir »²⁸⁹. Dans sa perspective, les meurtres de Caligula sont pédagogiques ; ils visent une révolte qui lui apporterait la lune²⁹⁰. Cette quête de l'idéal est pour lui « la seule manière de servir la vie [c'est-à-dire] en la transfigurant »²⁹¹. La révolte de Caligula qui condamne totalement le monde débouche donc dans la démesure de la négation. Elle refuse le monde et le trahit au nom de la quête de l'idéal. Les existentiels échouaient tout autant à préserver la fidélité et la lucidité envers l'absurde, mais en empruntant la voie inverse, par une adhésion qui cherche à justifier l'absurde. Pour Camus, ces deux cas de figure entraînent la négation de la mesure qui est le maintien de la tension en optant pour un refus total ou un consentement total. La mesure est refus et consentement : la révolte contre l'opacité du monde se fait au nom de l'amour du monde. Elle ne peut le nier ni en toute conscience, y consentir entièrement.

²⁸⁵ Camus, A. 2013. p.282.

²⁸⁶ Camus, A. 2013. p.282.

²⁸⁷ Clayton, Alan J. 1971. p.46.

²⁸⁸ Clayton, Alan J. 1971. p.46.

²⁸⁹ Clayton, Alan J. 1971. p.47.

²⁹⁰ Clayton, Alan J. 1971. p.47.

²⁹¹ Clayton, Alan J. 1971. p.47.

3.8. Les conséquences absurdes : la révolte, la liberté et la passion

Comme nous venons de le voir, la première des conséquences que Camus tire de l'absurde est la révolte. Il ne s'agit toutefois pas encore de la révolte que Camus analysera plus tard dans *L'Homme révolté*, car le refus de consentir et le défi dont il est question à ce moment ne concernent pas encore les choses humaines. Pour le moment, cette révolte est adressée au monde, à son opacité et aux limites de l'expérience de la réalité. Ce passage exprime bien les limites de l'attitude de révolte que Camus propose face à l'absurde : « J'installe ma lucidité au milieu de ce qui la nie. J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase et ma liberté, ma révolte et ma passion se rejoignent alors dans cette tension, cette clairvoyance et cette répétition démesurée »²⁹². Pour Camus, cette révolte se résume alors en une exigence forcenée de lucidité face au monde, sachant que ce dernier restera indifférent. Il s'agit de faire face à la contradiction et de maintenir la mesure de la lucidité. Il ne faut ni consentir ni refuser entièrement le réel. En ce sens, le suicide est le contraire de la révolte « par le consentement qu'il suppose ».²⁹³ De même, le meurtre est un excès de révolte qui se perd dans la démesure et oublie ses origines. On traitera plus en profondeur cet aspect que nous avons déjà brièvement abordé avec l'exemple de Caligula, lorsque nous parlerons de la révolte authentique dans *L'Homme révolté*. Pour l'instant dans *Le Mythe de Sisyphe*, la révolte n'est qu'une exigence de lucidité et de mesure face à l'opacité de l'univers. Elle pose les limites de la condition humaine. Cette révolte métaphysique vise à étendre « la conscience tout au long de l'expérience [dans son] exigence d'une impossible transparence ».²⁹⁴ Elle est « un confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité, [...] elle est cette présence constante de l'homme à lui-même ».²⁹⁵ Paradoxalement, affirme Camus, cette révolte qui fait vivre l'absurde est productrice de valeur, elle « donne son prix à la vie » et lui « restitue sa grandeur ».²⁹⁶ Camus affirme que « pour un homme sans œillère, il n'est pas plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse ».²⁹⁷ La lutte contre le non-sens et le défi perpétuel entraîne une certaine

²⁹² Camus, A. 2013. p.306.

²⁹³ Camus, A. 2013. p.287.

²⁹⁴ Camus, A. 2013. p.285

²⁹⁵ Camus, A. 2013. p.286.

²⁹⁶ Camus, A. 2013. p.286

²⁹⁷ Camus, A. 2013. p.286

rédemption. Elle permet de se placer au-dessus de l'absurde, de le surmonter en l'acceptant :

Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or, on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience. [...] Le thème de la révolution permanente se transporte ici dans l'expérience individuelle. Vivre c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est le regarder. ²⁹⁸

La révolte est donc un mode d'existence permanent qui rive l'homme au présent. Cette résolution «de faire face à l'absurde », suivant Corbic, « c'est à la fois ce que Camus, revenant à l'étymologie du terme, appelle la ré-volte - et sa condition d'émergence ». ²⁹⁹ En effet, comme on se souvient, c'est d'abord du fait de l'objection de l'esprit contre le silence du monde que l'absurde naît. Or, l'équilibre que trouve la révolte dans la lucidité entraîne un retour au monde et l'esprit, s'il était d'abord tourné vers la quête d'unité métaphysique et la recherche de rapport familial avec le monde, s'active désormais à garder vivante cette tension entre l'homme et les choses. Comme le souligne Corbic, sur le plan initial, « autant l'absurde est une émotion [...], autant la révolte apparaît comme une volonté » ³⁰⁰ de maintenir cette réalité dans la conscience. La question qui se pose alors est de savoir quelle existence peut espérer l'homme absurde. Comment peut-il vivre et que doit-il faire?

Touchant la liberté, Camus met bien en évidence par cette seconde conséquence de l'absurde que l'homme doit renoncer à la liberté absolue puisqu'il est limité dans la finitude de sa condition :

La seule liberté que je connaisse, c'est la liberté d'esprit et d'action. Or, si l'absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action. Cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l'homme. ³⁰¹

²⁹⁸ Camus, A. 2013. p.285.

²⁹⁹ Corbic, Arnaud. 2003. p.65.

³⁰⁰ Corbic, Arnaud. 2003. p.65.

³⁰¹ Camus, A. 2013. p.287.

Hors de l'absurde, l'homme ordinaire vit sur ses plans quotidiens à plus ou moins long terme, il se fixe des objectifs. Pour Camus, cette attitude relève de l'illusion, car elle est fondée sur l'attente implicite d'un avenir supposé. Un tel homme se croit libre et justifie ses actes en évaluant ses chances, «il compte sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils »³⁰². La découverte de l'absurde rend l'homme lucide et ébranle tout l'édifice du sens de sa vie. En réalité, c'est la conscience de la mort possible qui vient remettre en question totalement la liberté d'être que l'on s' imagine posséder, pour ne laisser à l'homme que la liberté d'agir. Dans la mesure où il « imaginait un but à sa vie, il se conformait aux exigences d'un but à atteindre et devenait esclave de sa liberté. »³⁰³. L'homme lucide regagne ainsi sa disponibilité, car il constate ses limites mortelles ; « la mort et l'absurde sont [...] les principes de la seule liberté raisonnable : celle qu'un cœur humain peut éprouver et vivre »³⁰⁴. En ce sens, pour être libre, il faut d'abord se délivrer de l'illusion de la liberté.

De cette désillusion envers le futur limité de l'homme, Camus tire une dernière conséquence, « la passion » face à l'équivalence des valeurs³⁰⁵. Dans une condition où l'homme est fixé au présent, la seule attitude lucide consiste à saisir chaque moment. L'absurde est un appel à vivre indépendamment des expériences. La mort nivèle la signification, la morale ou les préférences. La découverte absurde retire la signification aux choses, mais elle leur donne une valeur nouvelle. En effet, pour Camus, si l'absurde enseigne que « toutes les expériences sont indifférentes » et qu'aucune n'est privilégiée, c'est pour orienter l'existence vers une morale de la multiplication³⁰⁶. Faute de signification ultime à la vie, « ce qui compte n'est pas de vivre le mieux, mais de vivre le plus »³⁰⁷. La croyance à l'absurde vient donc substituer «la qualité des expériences par la quantité »³⁰⁸. Cet éventail de possibilité d'existence commande un retour direct au monde.

³⁰² Camus, A. 2013. p.287.

³⁰³ Camus, A. 2013. p.288.

³⁰⁴ Camus, A. 2013. p.289.

³⁰⁵ Camus, A. 2013. p.289.

³⁰⁶ Camus, A. 2013. p.290.

³⁰⁷ Camus, A. 2013. p.290.

³⁰⁸ Camus, A. 2013. p.290.

Il faut « être en face du monde le plus souvent possible »³⁰⁹. Pour Camus, « le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente sont l'idéal de l'homme absurde »³¹⁰. Dans la seconde partie du *Mythe*, Camus exemplifie sa théorie de l'absurde en illustrant des styles de vie qui suivent les conséquences existentielles de l'absurde. Don Juan, le Comédien, le Conquérant, le Créateur, sans oublier Sisyphe sont présentés comme des personnages qui vivent l'absurde. Dans la description que donne alors Camus, rien ne vient s'ajouter à l'analyse théorique de l'absurde. On peut cependant noter des ressemblances entre ces styles de vie en apparence différents. Tous ces personnages vivent une existence ancrée dans le temps profane. Leurs gestes se justifient d'eux-mêmes par l'action qu'ils opèrent dans le présent. Ils ne cherchent pas à atteindre un but ni à être récompensés en donnant un sens supérieur à leur œuvre. Ils se situent dans l'éphémère et leur entreprise n'a de valeur que dans la mesure où ils visent la diversité. Le comédien et le créateur multiplient les existences. Aucun d'eux n'aspire à l'éternité, la postérité ou un avenir meilleur. Ils sentent « solidaire du destin de ce monde »³¹¹ et se refusent à voir un espoir dans un autre monde. Ils prennent « contre Dieu le parti de [leur] passion profonde »³¹². Suivant Nietzsche, ce qui importe pour eux « ce n'est pas la vie éternelle, mais l'éternelle vivacité »³¹³. Pourtant, même si leur attitude semble s'établir dans cet univers, elle n'est en aucun cas un consentement. Il reste animé par la nostalgie et la révolte. Il n'est question pour eux que de « vivre avec le temps et de mourir avec lui »³¹⁴. Si la question de départ du *Mythe de Sisyphe* était le suicide, on voit maintenant que l'aboutissement de la réflexion de Camus est fondé sur la mesure de la révolte et la lucidité. Il ne s'agit plus de savoir si l'absurde commande la mort, mais bien plutôt de savoir comment vivre face à l'absurde. Il détermine quelles sont les limites de la condition humaine pour un esprit lucide. L'approche par la négative que prend le cheminement de la réflexion de cet essai propose en fin de parcours un mode de vie affirmatif : la révolte la liberté et la passion. Bien que ces styles de vie illustrent la transformation de l'absurde en exportation à vivre, c'est dans le personnage de Sisyphe que le changement opéré se voit

³⁰⁹ Camus, A. 2013. p.289.

³¹⁰ Camus, A. 2013. p.291.

³¹¹ Camus, A. 2013. p.305.

³¹² Camus, A. 2013. p.303.

³¹³ Camus, A. 2013. p.303.

³¹⁴ Camus, A. 2013. p.305.

le mieux, car avec ce mythe qui clôt son essai, Camus opère déjà un dépassement de sa position sur l'absurde et de ses conclusions.

3.9. Sisyphe et le dépassement de l'absurde

En effet, Sisyphe qui est le symbole même de l'existence absurde trouve paradoxalement une valeur qui ouvre sur un dépassement de l'absurde. Son drame est de mener une existence dont l'effort incessant est dépourvu de signification : « Les Dieux avaient condamné Sisyphe à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait par son propre poids. »³¹⁵. Il poursuit ainsi sa tâche inutile sans espoir ni conviction, sans ressentiment ni résignation. Il reste dans la lucidité continue, conscient de son destin, sans échappatoire : « où serait en effet sa peine, si à chaque pas l'espoir de réussir le soutenait ? »³¹⁶. La confrontation est sa seule réalité. Pourtant, nous dit Camus, il surmonte son destin et accomplit sa tâche dans la sérénité : « comme Œdipe, il « juge que tout est bien »³¹⁷. Suivant André Comte-Sponville, « ce qui fait sans doute la principale difficulté du *Mythe de Sisyphe*, c'est ce consentement à l'absurde, au monde, au devenir »³¹⁸. Comment cette affirmation peut-elle être compatible avec l'absurde ? La révolte peut-elle être compatible avec l'acceptation ? Car, il y a bel et bien un consentement. Si « l'homme absurde dit oui »³¹⁹, comment comprendre alors le raisonnement qui précède ? À la fin de l'essai, Sisyphe consent quand tout au long de la démarche de Camus, il n'est question que de s'obstiner. En effet, on comprend à la fin de son analyse que « l'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas »³²⁰. L'acceptation « suffit pour conclure qu'avec Sisyphe, on a quitté le raisonnement absurde patiemment mis en place par Camus »³²¹, écrit Arnaud Corbic. Dans sa perspective, cette situation nous laisse deux possibilités d'interprétation. La première consiste en ce que Camus « ne parvient pas à tenir

³¹⁵ Camus, A. 2013. p.325.

³¹⁶ Camus, A. 2013. p.326.

³¹⁷ Camus, A. 2013. p.327.

³¹⁸ Amiot, Anne-Marie et Jean-François Mattei. 1997. *Albert Camus et la philosophie*. Paris : PUF, « Thémis Philosophie ». p.166.

³¹⁹ Camus, A. 2013. p.327.

³²⁰ Camus, A. 2013.p.272.

³²¹ Corbic, Arnaud. 2003. p.70.

jusqu'au bout son raisonnement et ne peut lui apporter en guise de conclusion qu'un démenti cinglant »³²². Dans un tel cas de figure, c'est la cohérence de tout le cheminement absurde qui est remise en question. Si on assimile le consentement de Sisyphe à celui que Camus reproche aux philosophes existentiels, on ne peut que conclure à une contradiction. Pour Corbic, cette possibilité n'est pas réellement envisageable, « non pas que Camus soit à l'abri de tout contresens », mais parce que Camus déploie un effort de logique dans ce cheminement précisément pour parvenir à une « morale » de l'absurde qui culmine dans la figure de Sisyphe. Il faut donc envisager une autre interprétation de cette contradiction, pour quelle donne de la force au raisonnement de Camus plutôt que de l'affaiblir. C'est pour cette possibilité qu'optent Arnaud Corbic et André Comte-Sponville. Ainsi, suivant Corbic, « Camus opère une sorte de coup de théâtre afin d'être fidèle, non à la logique absurde, mais à son but initial »³²³. Le cheminement par l'absurde nous conduit donc à une « réflexion existentielle de plus grande ampleur »³²⁴. Au cours de son essai, Camus pose le problème de l'absurde, le soutient, le défend et finalement le dépasse. Selon les deux auteurs, « ces quelques pages consacrées au mythe de Sisyphe donnent son poids à l'essai entier »³²⁵. Le point de départ et le raisonnement que Camus met en place apparaissent en fin d'analyse « comme, faussement définitif »³²⁶. Ainsi, Sisyphe permet une nouvelle perspective qui permet de sortir de ce que le raisonnement pouvait avoir d'artificiel ou de statique : « le non de la révolte peut rejoindre le oui de la sagesse humaine (et seulement humaine) qui refuse de trouver un sens à l'existence »³²⁷. André Comte-Sponville fait le parallèle entre la conclusion de cet essai philosophie du cycle de l'absurde et celle du de *L'Étranger* qui appuie les mêmes idées sur le plan littéraire. La fin de ce roman aussi « excède considérablement l'absurde ou l'étrangeté qui lui servent de point de départ et dont *Le Mythe de Sisyphe*, à la même époque, faisait la théorie »³²⁸. En effet, les derniers passages de ce roman rejoignent le message final du *Mythe de Sisyphe* : « La merveilleuse paix de cet été endormie entrain en moi comme une marée. [...] vidée d'espoir devant cette

³²² Corbic, Arnaud. 2003. p.70.

³²³ Corbic, Arnaud. 2003. p.70.

³²⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.70.

³²⁵ Corbic, Arnaud. 2003. p.70.

³²⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.71.

³²⁷ Corbic, Arnaud. 2003. p.71.

³²⁸ Amiot, Anne-Marie et Jean-François Mattei. 1997. 169.

nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternelle enfin, j'ai senti que j'avais été heureux et que je l'étais encore »³²⁹. Comme Meursault dans *L'Étranger*, Sisyphe accepte son existence telle qu'elle se présente et refuse toute consolation. Il fait « du destin une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes »³³⁰. Dans son univers, il n'y a plus de place pour « un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutile »³³¹. Il s'approprie son existence, c'est là le secret de sa joie :

Toute la joie de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde quand il contemple son tourment fait taire toutes les idoles. Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent.³³²

L'homme est maître de son destin. Sa liberté n'est plus assujettie au commandement de Dieu qui le menace d'une damnation éternelle. À la place, la terre laisse entendre « mille petites voix » laissant à l'homme une profusion de vie terrestre possible plutôt que de devoir obéir toute sa vie durant à l'impératif d'une autre vie. Cette idée de Camus sur le bonheur de Sisyphe est très proche aussi de certaines idées de Nietzsche, notamment l'innocence du devenir et l'*Amor fati*. Nietzsche affirme qu'« il n'y a pas d'être que l'on puisse rendre responsable du fait que quelqu'un existe, possède telle ou telle qualité [et] c'est un grand réconfort qu'il n'existe pas d'être pareil. Il n'y a ni lien, ni fin, ni sens à quoi nous puissions imputer notre être et notre manière d'être. En cela consiste l'innocence de tout ce qui est »³³³. L'*Amor fati* pour sa part est en quelque sorte l'attitude contraire au nihilisme, au sens où il s'agit d'aimer le réel tel qu'il est plutôt que de le nier en lui préférant un idéal. C'est l'amour de la terre, par opposition au ciel. C'est l'amour du présent tel qu'il est et non pas une fuite en avant dans l'espérance d'un avenir meilleur ou un retour nostalgique vers le passé qui cherche à éterniser la réalité. Voici ce que Nietzsche en dit dans son livre *Ecce homo* :

³²⁹ Camus, A. 2013. p.239.

³³⁰ Camus, A. 2013. p.327.

³³¹ Camus, A. 2013. p.327.

³³² Camus, A. 2013. p.327.

³³³ Nietzsche, F. 2009. « Ecce Homo, § 458 » in *Vie et vérité, textes choisis*, trad. J. Granier. Paris. Presse universitaire de France. p.118.

Ma formule pour la grandeur de l'homme, c'est *amor fati*. Il ne faut rien demander d'autre ni dans le passé ni dans l'avenir, pour toute éternité. Il ne faut pas supporter ce qui est nécessaire, et encore moins se le cacher - tout idéalisme est le mensonge devant la nécessité -, il faut aussi l'aimer [...].³³⁴

Camus nous dit qu'« il faut imaginer Sisyphe heureux »³³⁵, car celui-ci accepte sa tâche sans abandonner et sans se résigner. Il admet simplement la nécessité d'accomplir la seule chose qui puisse l'être dans sa condition, la révolte. C'est sa volonté de confronter sa réalité qui lui donne un sens. Par sa révolte, il maintient la mesure de la condition humaine, gardant une lucidité sur la tension absurde qui est sa vérité première. Dans les limites de cette condition, il peut s'approprier pleinement cette vie terrestre. Le reste est sans importance, « cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile » [...], car la lutte elle-même vers le sommet suffit à remplir un cœur d'homme. ».³³⁶ Il transforme la lutte consciente en mode d'existence, non seulement en assumant entièrement, mais en s'érigeant en valeur.

Ce mode de vie absurde dont l'homme est le centre et la seule valeur place les bases du développement de cette notion de révolte pour en faire un principe de solidarité humaine. En effet, les écrits suivants sur la révolte vont dépasser le solipsisme absurde et proposer une nouvelle signification à l'existence. Dans ses *Carnets*, Camus écrit que « ce qui équilibre l'absurde, c'est la communauté des hommes qui luttent contre lui »³³⁷. Peu à peu, suite au *Mythe de Sisyphe*, sa pensée évoluera pour quitter l'équivalence des valeurs et en proposer une qui donne un sens aux choses : l'Homme. Le cheminement qu'il entreprend dans son analyse de l'absurde est donc essentiel pour comprendre la base de son idée sur la révolte, car ce qui empêche le suicide est aussi ce qui permettra de refuser le meurtre. Camus écrit en ce sens dans ses *Carnets* :

³³⁴ Nietzsche, F. 2009. « Ecce Homo, § 10 » in *Vie et vérité, textes choisis*, trad. J. Granier. Paris. Presse universitaire de France. p.122.

³³⁵ Camus, A. 2013. p.328.

³³⁶ Camus, A. 2013. p.328.

³³⁷ Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris : Gallimard. p.162.

Relation de l'absurde à la révolte. Si la décision finale est de rejeter le suicide pour soutenir la confrontation, c'est reconnaître implicitement la vie comme seule valeur de fait, celle qui permet la confrontation, qui *est* la confrontation, "celle sans quoi rien". D'où il ressort que pour obéir à cette valeur absolue, qui rejette le suicide rejette également le meurtre.³³⁸

La première révolte se prolonge donc dans la seconde. Ces styles de vie dont Sisyphe est le symbole le plus fort marquent déjà le premier pas hors du nihilisme. Celui qui refuse de consentir à l'absurde pour adopter la confrontation trouve paradoxalement une valeur dans la lutte. Bien que cette valeur soit pour le moment exprimée uniquement d'un point de vue individuel, la distance qui reste à parcourir à la révolte pour atteindre un point de vue collectif est déjà réduite. C'est en ce sens, suivant Corbic que l'absurde est un commencement et un point de départ. Il se limite à un passage vécu. Il n'est pas possible de rien fonder sur la seule découverte de l'absurde, car, « l'absurde en lui-même n'énonce aucun principe d'action »³³⁹. En effet, comme il est la négation de toute valeur, l'homme doit trouver cette valeur en lui, dans sa révolte. Et cette révolte apparaît en fin d'analyse comme étant contemporaine de l'absurde puisque, comme le souligne Corbic, « la conscience que je prends de l'absurde s'accompagne en même temps de ma révolte contre celui-ci »³⁴⁰. Sans la révolte de l'esprit en effet, il n'y aurait pas de divorce absurde. C'est la prise de conscience du fossé entre la quête de sens de l'homme et le silence du monde qui pousse l'homme à trouver en lui-même sa valeur. Cette révolte s'accompagne donc en même temps de la « prise de conscience individuelle de l'absurde et du néant des valeurs dans le monde »³⁴¹. C'est sur la base de cette même révolte qui refuse toute signification transcendante pour limiter l'homme à la terre que Camus va développer, « au sens d'un approfondissement et d'un élargissement », une seconde révolte dans *L'Homme révolté*. Elle prendra alors, comme nous le verrons, une dimension collective et sociale, plutôt que de considérer l'homme dans son aspect individuel et solitaire face au monde. Sur la base de cette valeur individuelle que met à jour l'absurde, Camus va tenter dans *L'Homme révolté* de définir une valeur appuyée sur la nature humaine pour fonder un humanisme

³³⁸ Camus, A. 1964. p.190.

³³⁹ Corbic, A. 2003. p.73.

³⁴⁰ Corbic, A. 2003. p.73.

³⁴¹ Corbic, A. 2003. p.73.

social et politique. Comme nous le verrons, la transition de l'aspect solitaire de la révolte à sa dimension solidaire va s'opérer par la prise de conscience d'un nouveau cogito : « Je me révolte donc nous sommes »³⁴².

³⁴² Camus, A. 2013. p.861.

Chapitre IV : La mesure dans la révolte et la pensée de midi

4.1. Le fondement de la révolte après l'absurde

Pour aborder le thème de la révolte chez Camus, il faut rappeler que la signification de ce terme change au cours de son œuvre. Comme on l'a vu, la révolte telle qu'elle est présentée au départ dans *Le Mythe de Sisyphe* n'est traitée que d'un point de vue individuel et existentiel contre l'absurde. Cette révolte qui ressort de la déconstruction méthodique de Camus met l'accent sur la mesure de l'homme. Comme le souligne bien André Nicolas, « la leçon de l'absurde est celle qui nous invite à ne pas dépasser l'expérience humaine, à ne pas franchir ce que Camus appelle les murs de l'absurde, murs qui limitent l'expérience humaine, et qui délimitent le raisonnable du déraisonnable »³⁴³. Suivant cette conséquence, il en ressort que ce monde est le seul qui soit « à la dimension de l'homme »³⁴⁴. Il faut donc refuser toute évasion hors de l'existence concrète « soit par le suicide, soit par le nihilisme, soit par l'espoir qui transcende le présent qui nous est donné et à qui nous nous donnons »³⁴⁵. L'absurde libère donc l'homme de ses illusions de sens supérieur et le force à trouver en lui-même sa mesure par sa lucidité et sa révolte.

Pourtant, l'idée de révolte se transforme dans *L'Homme révolté* pour prendre une dimension collective, sociale et politique. Est-ce dire pour autant que Camus abandonne les conclusions de l'absurde ? Non, mais il s'agit d'une position qu'il doit dépasser. En effet, Camus écrit que « l'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais comme le doute, il peut, en revenant sur lui-même, orienter une nouvelle recherche. [...] La première et la seule évidence qui me soit donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte »³⁴⁶. L'expérience de la résistance contre l'Occupation lors de la Seconde Guerre mondiale va pousser Camus à poursuivre l'examen

³⁴³ Nicolas, André. 1966. *Albert Camus ou le vrai Prométhée*. Paris. Édition Seghers. p.29.

³⁴⁴ Nicolas, André. 1966. p.29.

³⁴⁵ Nicolas, André. 1966. p.29.

³⁴⁶ Camus, Albert. 2013. *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard. p.853.

de sa notion de révolte qui n'était traité jusqu'alors que d'un point de vue individuel. Des écrits tels que les *Lettres à un ami allemand*, *Remarque sur la révolte* ou encore sa production journalistique témoignent de cette volonté de fonder une révolte collective pour lutter contre le nihilisme ambiant. Comme c'était le cas dans la pensée absurde, «la révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible »³⁴⁷. Pourtant comme le souligne Alan J. Clayton, « Camus se place dans une optique nouvelle : il voit l'ennemi, non plus dans l'opacité du réel, mais dans l'obstination des hommes (les totalitarismes, les abstractions qui mutilent les êtres au nom de l'Histoire, etc.) »³⁴⁸. Selon lui, le passage du cycle de l'absurde au cycle de la révolte « revient à quitter le domaine de l'esprit pour entrer dans le domaine des êtres, à quitter la métaphysique en faveur de l'action »³⁴⁹. La pensée de Camus prend alors une dimension pratique et historique et s'intéresse désormais aux conditions de possibilités d'une révolte authentique. Dans ses *Carnets*, il écrit en ce sens que «la plus grande économie qu'on puisse réaliser dans l'ordre de la pensée c'est d'accepter la non-intelligibilité du monde et s'occuper de l'homme »³⁵⁰. Il cherche donc à fonder, par-delà l'absurde et ses contradictions, une morale concrète pour agir contre l'injustice de son siècle. Il lui faut maintenant examiner cette nouvelle révolte qui pose un nouveau problème, car, « son souci est de transformer [,] mais transformer c'est agir, et agir, demain, sera tuée, alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime »³⁵¹. Nous montrerons donc que Camus recourt une fois encore à l'idée de mesure pour justifier et fonder une révolte juste. Cette idée sera en fait au fondement même de la dynamique de la révolte que Camus va définir. Par ailleurs, cette idée permet aussi, sur un autre plan, de poursuivre la réflexion sur l'absurde en reprenant ses acquis pour lutter contre le nihilisme, c'est-à-dire en prenant position entre le refus et le consentement total qui caractérisent la pensée révolutionnaire.

³⁴⁷ Camus, A. 2013. p.853.

³⁴⁸ Clayton, Alan J. 1971. *Étapes d'un itinéraire spirituel, Albert Camus de 1937 à 1944*. Paris. Lettres modernes. p.61.

³⁴⁹ Clayton, Alan J. 1971. P.61.

³⁵⁰ Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris : Gallimard. p.113.

³⁵¹ Camus, A. 2013. p.853.

4.2 Les idées de mesure et de limite dans la révolte collective

Du passage de la révolte solitaire contre l'absurdité de la condition humaine, à la révolte solidaire contre le mal dans l'Histoire surgit une nouvelle certitude : « Je me révolte donc nous sommes »³⁵². Ce nouveau cogito qui sort l'homme du solipsisme absurde permet de fonder une « nature humaine » qui vient justifier une solidarité et une fraternité entre les hommes. Cette condition commune devient le principe régulateur de la révolte et l'empêche de sombrer dans le nihilisme, qu'il s'agisse de la haine de l'homme et du monde au nom de l'absurde ou d'un ressentiment, animé par la même haine, « qui préférant un homme abstrait à l'homme de chair [...], met justement le ressentiment à la place de l'amour »³⁵³. Ainsi, pour échapper au nihilisme et à la violence révolutionnaire, la révolte véritable doit affirmer une valeur et trouver son point d'appui au-delà de l'absurde, autrement, elle se pervertit. Suivant Raphaël Enthoven, c'est précisément l'amour présent dans cette nouvelle dynamique de la révolte collective qui permettra de préserver l'équilibre entre le oui et le non³⁵⁴. En effet, selon lui, la révolte chez Camus « n'est pas une négation, mais une affirmation ; l'amour n'est pas le terme de la révolte, mais son origine, sa raison d'être et sa force »³⁵⁵. C'est l'amour, le « oui » originaire à l'existence, au monde et à la vie qui empêche le mouvement de révolte se retourner contre l'homme. La révolte « ne peut se passer d'un étrange amour »³⁵⁶ qui, dans une condition définie par absurde, la garde de sombrer dans la démesure et de tout nier. Pour comprendre comment Camus fonde son idée de révolte et quel rôle y joue l'amour, voyons d'abord ce qu'il en dit au commencement de *L'Homme révolté*³⁵⁷:

Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. [...]
Quel est le contenu de ce « non » ? Il signifie, par exemple, « les choses ont trop

³⁵² Camus, A. 2013. p.861.

³⁵³ Corbic, Arnaud. 2003. *Albert Camus, l'absurde, la révolte, l'amour*. Paris, Les éditions de l'atelier.p.233.

³⁵⁴ Nous verrons suite à l'analyse de la révolte que le rôle de l'amour présent dans la dynamique de mesure permet de faire le lien avec l'ensemble de sa pensée.

³⁵⁵ Camus, A. 2013. p.14.

³⁵⁶ Camus, A. 2013. p.1078.

³⁵⁷ Camus réinterprète ici la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, sur laquelle nous reviendrons, pour fonder son idée de révolte et la distinguer d'une révolte meurtrière qui dépassait la limite entre le oui et le non.

duré », « jusque-là oui, au-delà non », « vous allez trop loin », et encore, « il y a une limite que vous ne dépasserez pas ». En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière. On retrouve la même idée de limite dans ce sentiment du révolté que l'autre « exagère », qu'il étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face et le limite.³⁵⁸

La révolte est donc refus et consentement. Elle refuse l'injustice au nom de la vie humaine. Comme nous l'avons déjà abordée au cours de notre premier chapitre, suivant Weyemberg, la révolte, dans la confrontation entre le oui et le non, est fondatrice des valeurs de solidarité et de dignité humaine. Cette tension, qui est pour lui « l'exemple fondateur de toutes les polarités », ³⁵⁹ est l'expression même des idées de mesure et de limite qui traversent l'œuvre de Camus. On l'a vu, suivant cette idée, chaque dualité, chaque couple de contraires suppose une limite où les pôles s'opposent. Or, Weyemberg souligne que Camus est « convaincu que toute pensée ou toutes actions poussées à son extrême suscitent sa limite » ³⁶⁰ : dépasser cette limite c'est entraîner sa destruction. Dans le cas de la révolte, détruire l'équilibre entre le oui et le non en absolutisant l'un des deux pôles et en le laissant s'exprimer sans contrepoids, débouche sur le meurtre et la contradiction du révolté dans ses principes. Ainsi, pour Camus, le révolté qui agit au nom de la solidarité humaine ne peut se permettre de tuer au nom de la justice puisque la valeur qui a déterminé son action entraînera une contradiction avec les moyens qu'il emploie et la fin qu'il se propose. Comme le souligne Arnaud Corbic, la révolte repose en définitive sur l'idée de limite : « limite posée à l'oppression par la révolte de l'esclave, mais posée aussi à cette révolte même quand l'esclave, en découvrant que tous les hommes ont part à la même dignité, trouve dans le droit des autres à la révolte les limites de son propre droit » ³⁶¹. C'est pourquoi la révolte défendue par Camus se veut une solution aux révolutions nihilistes européennes qui se pervertissent dans leur réalisation et oublient leur origine en légitimant l'injustice même qui les a fait naître. Le mouvement de la révolte donne donc lieu à un humanisme sans cesse à reconquérir face à l'absurdité. En ce sens, le mouvement de révolte n'est pas déterminé par l'affirmation du seul individu qui se sent opprimé, mais naît lorsque

³⁵⁸ Camus, A. 2013. p.854.

³⁵⁹ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p.601.

³⁶⁰ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. p. 487.

³⁶¹ Corbic, A. 2003. p.109.

l'opprimeur ne reconnaît pas en lui un individu. Le mouvement de révolte ne vise donc pas seulement à satisfaire le droit et le respect individuels, mais vise la reconnaissance d'autrui chez l'opprimeur en tant qu'égal³⁶². L'injustice commise envers autrui est donc aussi un facteur de révolte. Comme l'affirme Roger Quilliot, « la révolte échappe à l'individu pour esquisser les contours d'une communauté »³⁶³. La révolte est donc justifiée par la solidarité entre les hommes et le fondement de cette solidarité repose en définitive sur la révolte elle-même. C'est elle qui unit les hommes ; par le « non » qu'elle impose à l'injustice, elle reconnaît l'humanité et la dignité de ceux qui la subissent. En ce sens, le révolté n'est pas le simple porte-parole d'un camp ou d'une faction³⁶⁴. La révolte véritable pour Camus est donc universelle et ne concerne pas uniquement les intérêts d'un certain groupe. Jacomino souligne bien cette particularité de la conception de Camus en l'opposant à la position de Sartre qui défend la « révolte d'un prolétariat dont Marx a annoncé la victoire ultime contre tous les « chiens » qui l'oppriment »³⁶⁵. Tout anticommuniste est relégué à un autre rang et ne partage pas une même « nature humaine ». Cette fausse révolte qui autorise le meurtre de l'opprimeur en ne le reconnaissant pas comme faisant partie d'une même communauté humaine solidaire débouche dans la démesure et perd son authenticité. En ce sens, Camus affirme que « nous [sommes...] en droit de dire que toute révolte qui s'autorise à nier ou à détruire cette solidarité perd du même coup le nom de révolte et coïncide en réalité avec un consentement meurtrier »³⁶⁶.

4.3 Distinction entre la mesure de la révolte et la démesure des révolutions

Qu'est-ce qui entraîne des dérives meurtrières dans les mouvements de révolte conduisant aux révolutions ? Comment le refus de l'injustice peut-il se convertir en acte violent ? Camus a tenté de répondre à cette question dans *L'Homme révolté* qui est, comme le résume

³⁶² Rodan, Martin. 2014. *Camus et l'antiquité*. Berne. Peter Lang SA, éditions scientifiques internationales. p. 149.

³⁶³ Quilliot, Roger. 1970. *La mer et les prisons*, Paris, Gallimard. P.232.

³⁶⁴ Jacomino, Baptiste. 2012. *Apprendre à philosopher avec Camus*. Paris : Ellipses Édition marketing. p.39.

³⁶⁵ Jacomino, Baptiste. 2012. p.41

³⁶⁶ Camus, Albert. 2013. p.861.

bien Paul, une description d'une *pathologie de la révolte*³⁶⁷. En effet, s'appuyant sur l'axiome que l'homme est un être de révolte, le noyau de la réflexion de Camus dans cet essai consiste à distinguer une révolte authentique d'une révolte devenue nihiliste qui conduit aux révolutions et à la violence. Il montre que la « révolution n'est que la suite logique de la révolte [...] », mais qu'elle est « l'insertion de l'idée dans l'expérience historique quand la révolte est seulement le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée »³⁶⁸. La révolution fait donc un pas de plus qui vise à façonner le monde « dans un cadre théorique »³⁶⁹. L'Histoire est donc la suite de révolutions successives qui ont perverti l'idée de révolte en oubliant son fondement et en appliquant l'idéologie sans considérer ce sur quoi elle s'appuyait initialement. Camus fait donc la distinction entre le premier mouvement de révolte authentique et ses développements concrets qui renient les principes sur lesquelles il s'est établi. Pour parler vite on peut suivre l'analyse de Jacques Dewitte qui décrit cette différence en parlant d'une bonne et d'une mauvaise révolte qui suivent respectivement la logique du « oui » et du « non »³⁷⁰. La révolte authentique est celle qui s'indigne et pose un « non » en supposant un « oui », c'est-à-dire qu'elle présuppose une valeur qui est brimée. Cette bonne révolte s'appuie sur un sens de la justice et prend place pour défendre quelque chose qui en vaut la peine. La mauvaise révolte devenue nihiliste se réduit à la négation. Elle est sans compromis dans son idéologie et elle ne reconnaît aucune valeur qui ne sert pas l'objectif révolutionnaire.

Or, toutes les révoltes, authentiques ou inauthentiques, débutent par la contestation d'une réalité naturelle ou sociale, mais elles diffèrent quant aux moyens qu'elles se donnent. D'abord « installé auparavant dans un compromis, l'esclave se jette d'un coup

³⁶⁷ Dewitte, Jacques. 2011. « Le « Oui » comme ontologie du déjà-là. Notes sur *L'Homme révolté* », in Jean-Francois Mattéi, *Albert Camus. Du refus au consentement*, Presses Universitaire de France « Débat philosophique », p.110.

³⁶⁸ Camus, A. 2013. p.926.

³⁶⁹ Camus, A. 2013. p.926.

³⁷⁰ Dewitte, Jacques. 2011. « Le « Oui » comme ontologie du déjà-là. Notes sur *L'Homme révolté* », in Jean-Francois Mattéi, *Albert Camus. Du refus au consentement*, Presses Universitaire de France « Débat philosophique ». p. 114.

(puisque c'est ainsi... ») dans le Tout ou Rien »³⁷¹. La différence entre le révolté et le nihiliste apparaît dans ce premier moment : pour le révolté le « tout ou rien » n'est qu'un point de départ qui entraîne la reconnaissance d'une valeur à l'origine du mouvement de révolte. Le nihiliste au contraire s'installe dans cette position et tente l'impossible : diviniser le tout ou annihiler le rien. « La négation totale justifie seule le projet d'une totalité à conquérir »³⁷². Camus s'appuie sur cette idée pour critiquer les idées révolutionnaires de liberté totale, d'Homme total ou de révolution définitive³⁷³. Il montre par exemple que l'Histoire contemporaine des révolutions commence par la Révolution française qui a aboli le principe hiérarchique de la théocratie. La remise en question du droit divin en politique est pour lui la première étape des révolutionnaires de l'époque pour instaurer un régime plus libre et plus égalitaire. Camus écrit : « Dieu chancelle et la justice, pour s'affirmer dans l'égalité, doit porter le dernier coup en s'attaquant directement à son représentant sur terre [...]. Si on nie Dieu, il faut tuer le roi »³⁷⁴. Pour remplacer le fondement politique de l'ancienne société, c'est le consentement général qui devient la nouvelle légitimité du pouvoir. Suivant son analyse, la volonté générale de Rousseau devient alors pour les révolutionnaires le nouveau Dieu et la « nouvelle religion »³⁷⁵. C'est sur la base de ce principe que Saint-Just condamne le Roi et de ce fait l'exclut de cette volonté générale. Pour Camus, la Raison qui fonde cette nouvelle religion de la vertu entend refaçonner la société : « que l'on donne seulement à l'homme des lois « selon la nature de son cœur » [et] il cessera d'être malheureux et corrompu »³⁷⁶. Le principe à la base de cette révolution supposait que le suffrage universel qui fondait les nouvelles lois allait nécessairement entraîner une « morale universelle »³⁷⁷. Cette révolution qui voulait démocratiser le pouvoir a pourtant débouché sur la terreur. Pour Camus, cette révolte a trahi les principes qui la fondaient en employant le meurtre et l'exécution.

³⁷¹ Rodan, Martin. 2014. *Camus et l'antiquité*. Berne. Peter Lang SA, éditions scientifiques internationales. p.142.

³⁷² Rodan, Martin. 2014. p.142.

³⁷³ Rodan, Martin. 2014. p.142.

³⁷⁴ Camus, Albert. 2013. p.937.

³⁷⁵ Camus, A. 2013. p.937.

³⁷⁶ Camus, A. 2013. p.938.

³⁷⁷ Camus, A. 2013. p.938.

Si les idées des philosophes des Lumières incarnées par Saint-Just et Robespierre ont produit la révolution de 1789, c'est ensuite la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel qui est pour Camus la matrice des idéologies révolutionnaires du XXe siècle. Camus analyse cette dialectique rapidement dans *L'Homme révolté* pour en tirer les conséquences. Reprenons rapidement l'analyse de *La Phénoménologie de l'Esprit* que Camus entreprend dans *L'Homme révolté*. Selon lui, Hegel pose comme point de départ que, si l'animal ne possède qu'une conscience immédiate de son environnement, l'homme peut quant à lui prendre conscience de soi et ainsi pouvoir se distinguer ce qui n'est pas soi³⁷⁸. Ainsi, pour Hegel, ce qui n'est pas soi devient alors « objet de désir pour la conscience »³⁷⁹. Or, dans sa perspective, le désir de l'homme recherche à être reconnu par une autre conscience de soi et, si cette autre conscience refuse la reconnaissance, elle devient un obstacle³⁸⁰. Il en ressort la nécessité d'être prêt à risquer sa vie dans cette quête de reconnaissance animée par le désir de tuer. Pourtant, cette situation initiale ne débouche pas dans le meurtre généralisé, car Hegel distingue « deux sortes de consciences dont l'une n'a pas le courage de renoncer à la vie, et accepte donc de reconnaître l'autre conscience sans être reconnue par elle »³⁸¹. Cette conscience qui, en définitive, accepte le statut de chose, « est celle de l'esclave [et l'autre] qui, reconnue, obtient l'indépendance, est celle du maître »³⁸². Pourtant, cette situation entraîne un paradoxe ; le maître ne trouve pas de satisfaction dans la reconnaissance d'une conscience que lui-même ne reconnaît pas³⁸³. Or, comme le maître ne peut retourner au statut d'esclave, son « destin éternel est de vivre insatisfait ou d'être tué ». L'Histoire se résume donc à la longue lutte de l'esclave pour affranchir sa conscience. C'est en somme « l'histoire du travail et de la révolte »³⁸⁴. Pour nier l'oppression du maître, l'esclave se donne un maître dans l'au-delà par la figure divine. La lutte se déplace alors entre l'homme et Dieu pour trouver ensuite une synthèse dans le Christ, dans l'Église, dans la Raison, puis enfin, dans l'État absolu³⁸⁵.

³⁷⁸ Camus, A. 2013. p.951.

³⁷⁹ Camus, A. 2013. p.951.

³⁸⁰ Camus, A. 2013. p.951.

³⁸¹ Camus, A. 2013. p.952.

³⁸² Camus, A. 2013. p.952.

³⁸³ Camus, A. 2013. p.952.

³⁸⁴ Camus, A. 2013. p.953.

³⁸⁵ Camus, A. 2013. p.953.

Contrairement à la raison universelle et abstraite de Saint-Just et Rousseau, la pensée de Hegel situe la raison dans l'Histoire. Et suivant l'analyse de Camus, si le réel est rationnel, Hegel « justifie toutes les entreprises idéologiques sur le réel [et que] ce qu'on a appelé le panlogisme de Hegel n'est qu'une justification de l'état de fait »³⁸⁶. La dialectique se veut le lieu de la réconciliation des contraires, mais cette réconciliation ne se réalise que par la force : « le vainqueur a toujours raison, c'est là une des leçons que l'on peut tirer du plus grand système allemand du XIX siècle »³⁸⁷. À partir de cette analyse de Hegel faite par Camus, André Nicolas montre que la dialectique hégélienne a marqué la logique révolutionnaire de deux manières. Premièrement, en divinisant l'Histoire, Hegel a mis en place une nouvelle transcendance et une nouvelle définition « des fins dernières de l'homme »³⁸⁸. L'homme est dépouillé de sa nature humaine et il se définit dans cette perspective comme « une aventure et une efficacité »³⁸⁹. L'Histoire est désormais pensée en termes rationnels où la vérité et la justice sont incarnées dans le devenir du monde et « où le sens d'un acte n'est pas celui qu'il a pour le sujet, mais celui qu'il reçoit par sa place dans le déroulement historique supposé nécessaire »³⁹⁰. On assiste alors concrètement à une perte de l'autonomie et de contrôle des individus au nom de l'efficacité de la cause révolutionnaire. Camus écrit :

Au lieu de faire confiance à la liberté et à la spontanéité ouvrière, le socialisme autoritaire a confisqué au contraire cette liberté vivante au profit d'une liberté idéale, encore à venir. Ce faisant, il a renforcé l'entreprise d'asservissement commencé par le capitalisme d'usine [...]. Le prolétariat n'a pas eu d'autre mission historique que d'être trahi.³⁹¹

³⁸⁶ Camus, A. 2013. p.948.

³⁸⁷ Camus, A. 2013. p.949.

³⁸⁸ Nicolas, André. 1966. p.101.

³⁸⁹ Nicolas, André. 1966. P.100.

³⁹⁰ Dewitte, Jacques. 2011. « Le « Oui » comme ontologie du déjà-là. Notes sur *L'Homme révolté* », in Jean-Francois Mattéi, *Albert Camus. Du refus au consentement*, Presses Universitaires de France « Débat philosophique ». p.109

³⁹¹ Nicolas, André. 1966. p.112

Deuxièmement, André Nicolas affirme qu'« en rationalisant l'irrationnel, Hegel a autorisé la contestation du rationnel par la force »³⁹². Les révolutions fascistes ont été pour Camus le contraire de l'esprit révolutionnaire classique qui considérait la raison comme une divinité. Les révolutions fascistes se sont appuyées sur l'irrationnel, elles « ont construit un État sur l'idée que rien n'avait de sens et que l'Histoire n'était que le hasard et la force »³⁹³. Nicolas soutient que cette philosophie a rendu le dialogue impossible du fait qu'elle a reporté les idées de vrai, de bien et de juste à la fin de l'Histoire. Cette pensée révolutionnaire fait donc le sacrifice de la justice ou de la morale présente au nom d'un avenir idéal : « elle fait passer sous la promesse d'une justice absolue l'injustice perpétuelle »³⁹⁴. Camus résume cette pensée révolutionnaire notamment attribuable au communisme par la formule suivante : « il faut tuer toute liberté pour conquérir l'Empire et l'Empire un jour sera la liberté »³⁹⁵.

4.4. Des limites de la violence et de la raison

Suite à cette critique des révolutions, nous pouvons faire ressortir deux distinctions importantes entre la logique révolutionnaire et la position de Camus sur la révolte. La première distinction porte justement sur la possibilité de recourir à la violence et sur ses limites. On a reproché à Camus de défendre une approche complaisante de la révolte. Les défenseurs révolutionnaires d'une révolte plus radicale contre l'ordre établi ont accusé Camus de complicité avec la bourgeoisie et le pouvoir en place. En défendant une révolte démocratique, syndicaliste et réformiste, Camus était considéré comme un défenseur du système établi. Jeanson écrit sur ce point en critiquant la philosophie générale de Camus : « vous baptisez révolte le consentement, et le voici dédouané. Par la même occasion, vous changer l'indifférence en courage, l'inaction en lucidité et la complicité en innocence »³⁹⁶. Les adversaires de Camus lui reprochaient en somme de ne pas s'engager clairement, sinon

³⁹² Nicolas, André. 1966. P.101.

³⁹³ Nicolas, André. 1966. P.103.

³⁹⁴ Camus, A. 1951. p.1067.

³⁹⁵ Camus, A. 1951. p.287.

³⁹⁶ Dusset, Jean-Batiste. 2015. « la pensée politique du dernier Camus ». Carnet [en ligne], Deuxième série-Mai 2015. p.3.

pas du tout, à une époque fracturée entre la droite libérale et le bloc communiste. Pour eux, Camus, en refusant d'adhérer aux méthodes révolutionnaires et en critiquant l'idéologie marxiste adoptait « une bienveillante neutralité »³⁹⁷. Pourtant, la révolte telle que la présente Camus se fait au nom de l'homme et non pas de l'idéologie, ce qui explique qu'il condamne les moyens violents qu'emploient les révolutionnaires pour parvenir à leurs fins. Critiquer cette révolte sur le plan de l'efficacité en la reléguant à une simple objection de conscience est pourtant inapproprié, car Camus savait que la révolte exigeait parfois des mesures drastiques. En effet, Arnaud Corbic nous rappelle que Camus « prend bien soin de préciser [...] que le principe de la révolte doit être incarné par les hommes révoltés dans l'Histoire »³⁹⁸. Si ce n'était pas le cas, Camus tomberait bien sûr sous la « critique hégélienne de la belle âme, que Sartre et les autres rédacteurs des *Temps modernes*, qui ont mal lu *L'Homme révolté*, n'ont pas manqué de lui adresser »³⁹⁹. Bien entendu, Camus ne favorise pas une révolte violente, mais dans les cas extrêmes, où le dialogue n'est plus possible, il avait conscience qu'elle pouvait devenir nécessaire. Si l'on suit la définition de l'État comme le monopole de la violence physique légitime au nom de l'ordre, la question de la légitimité de la violence se pose naturellement pour les militants hostiles aux mesures de l'État. Pour répondre à ce problème, Camus écrit :

Je crois que la violence est inévitable. Les années d'occupation me l'ont appris. Je ne dirais donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique en effet. Je dis seulement qu'il faut refuser toute légitimation de la violence. Elle est à la fois nécessaire et injustifiable.⁴⁰⁰

Qu'est-ce qui distingue alors la révolte juste de la révolte nihiliste? Rodion Ebbighausen soutient en suivant la pensée de Camus que l'usage de la violence est restreint par des principes qui s'appuient sur l'idée de limite. Il retient quatre critères : « le caractère inévitable de la violence pratiquée comme acte d'autodéfense, la conscience du dilemme de l'utilisation de la violence, la volonté d'expier puis la protection des innocents et le

³⁹⁷ Dusset, Jean-Batiste. 2015. p.3.

³⁹⁸ Corbic, A. 2003.p.105.

³⁹⁹ Corbic, A. 2003. p.105.

⁴⁰⁰ . Angaut, Jean-Christophe. 2018. « un ami très sûr : Camus et les libertaires ». Édition de Minuit, « critique ». 2018/12, n. 859. p. 997.

respect de l'adversaire en tant qu'humain »⁴⁰¹. Le caractère de dernier recours de l'acte violent compris comme un dilemme moral ou une action d'autodéfense montre que la révolte camusienne maintient la mesure et diffère donc sur le plan des moyens à adopter en vue des fins de ceux qu'emploient les révolutionnaires. La violence permise dans la révolte est limitée et n'autorise pas le meurtre :

En logique, on doit répondre que meurtre et révolte sont contradictoires. Qu'un seul maître soit, en effet, tué, et le révolté, d'une certaine manière, n'est plus autorisé à dire la communauté des hommes dont il tirait pourtant sa justification. [...] . Il se dressait au nom de l'identité de l'homme avec l'homme et il sacrifie l'identité en consacrant, dans le sang, la différence. Son seul être, au cœur de la misère et de l'oppression, était dans cette identité. Le même mouvement, qui visait à l'affirmer, le fait donc cesser d'être.⁴⁰²

Selon Camus, la révolte ne peut donc pas déboucher sur la destruction sans entrer en contradiction. S'appuyant sur « l'unité de la condition humaine », elle doit défendre tous les hommes en étant « fidèle au oui [...] en même temps qu'à ce non que les interprétations nihilistes isolent dans la révolte »⁴⁰³. Ainsi, la vie humaine constitue la limite à la violence permise dans l'acte de révolte, mais cette violence « doit donc conserver, pour le révolté, son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat »⁴⁰⁴. Il n'est pas possible donc de justifier la violence généralisée dans un mouvement de révolte. Elle demeure une exception et si elle a à advenir ce sera de façon accidentelle et non pas le fruit d'un plan prémédité. Pourtant, elle est inévitable en pratique et nécessaire en principe à l'idée de révolte par le non qu'elle oppose à l'injustice. Cette violence doit donc elle aussi suivre le principe de mesure et ne pas aller dans les excès. Ainsi, l'absence totale de violence n'est pas plus souhaitable que la légitimation rationnelle de la violence révolutionnaire. En ce sens, Camus montre que la démesure est dans les excès : « la non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences ; la violence systématique détruit positivement

⁴⁰¹ Ebbighausen, Rodion. 2013. « Camus et le terrorisme », in Will Lung (éditeur), Albert Camus ou Sisyphe heureux. Bonn. pp. 15-40

⁴⁰² Camus, A. 2013. p.1061.

⁴⁰³ Camus, A. 2013. p.1063.

⁴⁰⁴ Camus, A. 2013. p.1069.

la communauté vivante et l'être que nous en recevons »⁴⁰⁵. L'analyse de l'usage de la violence suit donc le mouvement de mesure de la pensée de Camus. Il y a une mesure en toute chose. Pour le cas de la violence et de la non-violence, Camus conclut que « pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites »⁴⁰⁶.

La seconde distinction que l'on peut faire entre l'idée de révolte que propose Camus et les révolutions vient compléter la première en s'appuyant aussi sur l'idée de mesure sur le plan des limites de la raison. Pour critiquer la légitimation de la violence révolutionnaire, Camus reprend une analyse similaire à celle que nous avons déjà abordée lorsque nous avons analysé le cycle de l'absurde. En effet, on retrouve dans sa critique de la raison chez les révolutionnaires la même exigence de mesure qu'il défendait dans *Le Mythe de Sisyphe*⁴⁰⁷. Comme nous l'avons vu précédemment, la critique de la pensée existentielle débouche sur la démesure de la raison par son « extrême rationalisation du réel, qui pousse à le fragmenter en raison type, et son extrême irrationalisation, qui pousse à le diviniser »⁴⁰⁸. De même, dans *L'Homme révolté*, la raison est relative à l'homme et doit être à sa mesure pour ne pas au contraire le relativiser au nom d'une raison historique héritée de l'hégélianisme. Si la raison ne peut tout expliquer et éluder l'absurde, il n'est pas possible non plus de s'appuyer sur elle pour reconstruire le monde au nom d'un idéal « en remplaçant Dieu par l'Histoire »⁴⁰⁹. La critique de l'historicisme que Camus fait dans *L'Homme révolté* est claire : « une pensée purement historique est donc nihiliste : elle accepte totalement le mal de l'Histoire et s'oppose en ceci à la révolte. Elle a beau affirmer en compensation la rationalité absolue de l'Histoire, cette raison historique ne sera achevée, n'aura de sens complet, ne sera raison absolue justement, et valeur, qu'à la fin de l'Histoire

⁴⁰⁵ Camus, A. 2013.p.1069.

⁴⁰⁶ Camus, A. 2013.p.1069.

⁴⁰⁷ Dans le *Mythe*, la réponse de Camus était alors de limiter le pouvoir de la raison : « il est vain de nier absolument la raison. Elle a son ordre dans lequel elle est efficace. C'est justement celui de l'expérience humaine. C'est pourquoi nous voulons tout rendre clair. Si nous ne pouvons pas, si l'absurde naît à cette occasion, c'est justement à la rencontre de cette raison efficace, mais limitée et de l'irrationnel toujours renaissant » (Camus, A. 2013. p.275.)

⁴⁰⁸ Camus, A. 2013. p.282.

⁴⁰⁹ Camus, A. 2013.p.1066.

»⁴¹⁰. L'usage de la raison doit donc être lui aussi sujet au principe de mesure, car «ni le réel n'est entièrement rationnel ni le rationnel tout à fait réel »⁴¹¹. *Le Mythe de Sisyphe* en a fait la démonstration, la raison demeure une faculté limitée et relative au niveau moyen de l'homme. Pour maintenir la mesure, il n'est pas possible d'élever la raison en principe absolu qui justifierait tous les moyens pour transformer le monde. Dans *L'Été*, Camus remarque tout à fait en ce sens qu'au contraire des « Grecs [qui] donnaient à la volonté les bornes de la raison, nous avons mis pour finir l'élan de la volonté au cœur de la raison, qui est devenue meurtrière. Les valeurs pour les Grecs étaient préexistantes à toutes actions dont elles marquaient précisément les limites »⁴¹². La démesure de l'Europe que critique Camus a perdu cette valeur. Elle est animée par la raison de l'idéologie pour laquelle la fin justifie les moyens dans l'atteinte de son idéal. Elle fait le sacrifice de l'homme présent au nom d'un homme futur. Par ailleurs, la critique de la démesure de la raison s'entend aux moyens employés et non pas seulement aux fins qu'elles fixent dans l'histoire. Dans son *Discours de Suède*, Camus affirme que les moyens techniques et scientifiques sont eux-mêmes la marque d'une raison devenue folle dont la terrible efficacité accentue cette démesure⁴¹³. La tâche de l'humanité consiste alors pour lui « à empêcher que le monde se défasse » et de « refaire avec tous les hommes une arche d'alliance »⁴¹⁴.

4.5. L'amour : origine de la révolte

Ainsi, pour Camus, «si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque. Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer. Le révolté, loin de faire un absolu de l'Histoire, la récuse et la met en contestation, au nom d'une idée qu'il a de sa propre nature »⁴¹⁵. La valeur première qui ressort de son analyse de la révolte c'est l'homme. On voit donc avec Corbic en quoi la

⁴¹⁰ Camus, A. 2013.p.1066.

⁴¹¹ Camus, A. 2013.p.1071.

⁴¹² Camus, A. 2013. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard. p. 1129

⁴¹³ Camus, A. 2013.p.82.

⁴¹⁴ Camus, A. 2013.p.82.

⁴¹⁵ Camus, A. 2013. p.1067.

perspective de Camus peut être considérée comme un « anthropocentrisme strict »⁴¹⁶. Tout gravite autour de l'homme qui doit trouver en lui-même un équilibre, d'abord face à sa condition et ensuite face à l'injustice. L'analyse de la révolte montre ainsi que c'est par le sens de la mesure et des limites qu'il est possible de maintenir une justice humaine qui se refuse à chercher dans l'absolu révolutionnaire un monde parfait au détriment du monde présent. Camus est clair sur ce point à la fin de *L'Homme révolté* lorsqu'il conclut son analyse des révolutions :

L'égarement révolutionnaire s'explique d'abord par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine et que la révolte, justement, révèle. [...]. L'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites. Si la limite découverte par la révolte transfigure tout ; si toute pensée, toute action qui dépasse un certain point se nie elle-même, il y a en effet une mesure des choses et de l'homme. En histoire, comme en psychologie, la révolte est un pendule dérégulé qui court aux amplitudes les plus folles parce qu'il cherche son rythme profond. Mais ce dérèglement n'est pas complet. Il s'accomplit autour d'un pivot. En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature.⁴¹⁷

Ainsi, malgré l'absurde qui suppose l'absence totale de valeur ou de sens supérieurs, il reste possible de fonder la révolte. La mesure et la limite qui sont pour Camus au fondement de cette nature humaine que défend la révolte font suite à l'analyse de l'absurde. La tâche de l'homme est donc de déterminer le pivot qui permettra une juste mesure. C'est lui qui découvre les pôles opposés dans l'existence. Cette ironie entre l'envers et l'endroit du monde, cet absurde qui coupe l'esprit de la communion avec la nature, c'est la conscience qui les découvre. Ainsi, l'homme a pour tâche de trouver sa mesure. Par son exigence de sens et par sa révolte, c'est lui qui confère une valeur aux choses et donc, dans un même

⁴¹⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.48.

⁴¹⁷ Camus. 2013. p.1070-71.

mouvement, à lui-même. C'est en ce sens, rappelons-le, que Camus répond dans les *Lettres à un ami allemand* :

J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre. Je continue de croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n'y a pas d'autre raison que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si on veut sauver l'idée qu'on se fait de la vie. ⁴¹⁸

Bien que l'absurde ne fonde rien, bien que la révolte contre l'ordre des choses soit stérile, cette fidélité à la terre est malgré tout celle de Sisyphe qui « fait taire toutes les idoles » ⁴¹⁹. Par sa révolte, qui « donne son prix à la vie » ⁴²⁰, il rend à l'existence une mesure humaine qui n'est plus relativisée par aucun idéal. Il maintient au-devant de lui, par sa révolte, cette condition absurde qui reste en définitive le seul horizon de l'homme. Cette valeur de la vie posée dans le *Mythe* d'un point de vue individuel vient fonder la dignité de tous les hommes sur le plan de la révolte collective. Le raisonnement du *Mythe de Sisyphe* se poursuit ainsi dans *L'Homme révolté* : « de la même manière, si l'on refuse ses raisons au suicide, il n'est pas possible d'en donner au meurtre [...]. Le raisonnement absurde ne peut à la fois préserver la vie de celui qui parle et accepter le sacrifice des autres [...]. La première chose qui ne puisse se nier c'est la vie d'autrui » ⁴²¹. La révolte s'appuie donc sur cet amour de l'homme, de la vie et de la terre pour fonder une limite à son action et ainsi trouver une mesure. La révolution, au contraire de la révolte, se fonde sur « un amour du lointain » ⁴²². Comme le souligne Jacomino, le rapport à l'homme diffère entre ces deux perspectives. C'est l'humanité future ou l'homme abstrait et idéalisé qui est l'objet visé par le révolutionnaire. L'exemple de la pièce de théâtre de Camus, *Les Justes*, montre bien quel type d'amour soutient la révolte. Kaliayev est prêt à tuer le Grand-duc pour faire justice et libérer le peuple de l'oppression, mais le jour où il doit lancer la bombe et mettre le plan à exécution, il s'abstient, car le Grand-Duc est accompagné de ses enfants. L'amour fonde

⁴¹⁸ Camus, A. 2013. p.484.

⁴¹⁹ Camus, A. 2013. p.327.

⁴²⁰ Camus, A. 2013. p.286

⁴²¹ Camus. A.2013. p.850.

⁴²² Camus. A. 2013. p.1059.

la révolte, mais il la limite aussi ; « c'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte »⁴²³. Il demeure injustifiable pour un acte de révolte cohérent de donner la mort à des innocents tout en prétendant agir au nom de la fraternité humaine. Le sacrifice des hommes présent au nom d'une justice future est impensable dans la perspective de la révolte. C'est en ce sens l'immanence, le « déjà-là » et l'importance accordées au présent dans l'action qui prime dans la perspective du révolté⁴²⁴. En ce sens, Dewitte montre que pour Camus, il y a déjà du sens et de la valeur dans la condition présente de l'homme et qu'il ne faut pas le sacrifier au nom d'un avenir radieux : « pour l'apercevoir, il faut se déprendre de la perspective révolutionnaire et eschatologie selon laquelle l'Histoire antérieure, jusque-là dépourvue de sens et de dignité, ne prendrait un sens et une dignité qu'ultérieurement et rétrospectivement »⁴²⁵. C'est ainsi la transcendance et l'idéologie englobante qui annoncent, par exemple, l'avènement futur d'une société sans classe que la révolte critique. Elle oppose l'aspect relatif et limité de l'action humaine à la quête d'absolu du révolutionnaire.

La révolte collective ne renie donc pas la révolte lucide sur laquelle conclut *Le Mythe de Sisyphe* pour maintenir l'absurde. Elle étend seulement l'exigence de mesure qui en était le fondement aux choses humaines et à la lutte contre l'injustice. Elle suit en vérité la même logique de cet effort de la conscience « toujours renouvelée, toujours tendue. »⁴²⁶. Dans *L'Homme révolté*, Camus écrit en effet, comme en échos au *Mythe de Sisyphe* que « le révolté ne peut donc trouver le repos. Il sait le bien et fait malgré lui le mal. La valeur qui le tient debout ne lui est jamais donnée une fois pour toutes, il doit la maintenir sans cesse. L'être qu'il obtient s'effondre si la révolte à nouveau ne le soutient »⁴²⁷. On doit pourtant faire ressortir une distinction importante entre la révolte du *Mythe de Sisyphe* et celle de *L'Homme révolté*. Dans le *Mythe*, la valeur humaine et la sagesse de l'amour

⁴²³ Camus. A. 2013. p.803

⁴²⁴ Dewitte, Jacques. 2011. p.116.

⁴²⁵ Dewitte, Jacques. 2011. P.116.

⁴²⁶ Camus, A. 2013.p.284.

⁴²⁷ Camus. A. 2013. p.1064.

surviennent suite à l'expérience de l'absurde. Elles sont le produit de la révolte, ce qui résiste au « doute ». Camus présente clairement le passage de la révolte à l'amour dans ses *Carnets* : « ainsi, parti de l'absurde, il n'est pas possible de vivre la révolte sans aboutir en quelque point que ce soit à une expérience de l'amour qui reste à définir »⁴²⁸. Or, l'analyse de la révolte que présente *L'Homme révolté* porte plutôt à conclure que c'est l'amour et la valeur de l'homme qui inaugure le mouvement même de la révolte par le oui qu'il oppose à l'injustice. Paul Ricoeur a pointé cette inconséquence entre la première et la seconde révolte. Selon lui, elle fait surgir un second problème. En effet, il ressort de façon ambivalente de l'analyse de *L'Homme révolté* que l'amour trouve un rôle fondateur dans la révolte qui, selon l'aveu de Camus lui-même, est fondée sur l'expérience de l'absurde. En effet, nous l'avons vu, l'absurde pour Camus joue le rôle d'un « passage vécu » il est « l'équivalent, en l'existence, du doute méthodique de Descartes »⁴²⁹. Camus ne peut être plus clair lorsqu'il écrit dans *L'Homme révolté* : « je crie que je ne crois en rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée à l'intérieur de l'expérience absurde est la révolte »⁴³⁰. On peut alors se demander avec Ricoeur si c'est l'amour qui est antérieur à la révolte en initiant le mouvement de protestation contre l'injustice ou si la révolte est antérieure à l'amour et fait naître un sentiment solidaire. Paul Ricoeur a analysé cette ambivalence dans le propos de Camus. Selon lui, si l'on considère que l'absurde inaugure le mouvement de la révolte, c'est le refus qui est premier. Mais si la révolte est mue d'abord par un principe fraternel, c'est le consentement et l'amour qui priment. Ricoeur choisit la seconde option, celle de la révolte collective : « le passage du moi solitaire à l'homme solidaire, avec l'irruption d'autrui, tend à faire surgir une certaine transcendance de l'homme par rapport à sa souffrance et à sa colère, et du même coup à privilégier le oui »⁴³¹. Pour lui, c'est l'amour qui est fondateur, car Camus lui attribue une « noblesse première »⁴³². En effet, si l'on considère tout le cheminement du *Mythe de Sisyphe* comme une position temporaire et une déconstruction méthodologique, il apparaît

⁴²⁸ Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris : Gallimard. p.177.

⁴²⁹ Camus. A. 2013. p.851.

⁴³⁰ Camus. A. 2013. p.853.

⁴³¹ Ricoeur, Paul. 1999. *Lecture II, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, Coll. « point ». p.132.

⁴³² Ricoeur, Paul. 1999. p.133.

que le passage nécessaire par l'absurde vise à fonder une vérité : la révolte. C'est en définitive l'attitude de mesure et de lucidité de la première révolte qui permet à Sisyphe de s'approprier son destin. Il ne faut pas oublier que le divorce de l'absurde suppose qu'il y ait d'abord eu des noces. Rappelons-nous de Sisyphe qui, à la fin de l'essai, « juge que tout est bien »⁴³³. C'est ce retour au monde et à l'ambivalence de la condition humaine que vise la révolte. En ce sens, l'absurde fonde la révolte en posant les limites de la condition humaine, mais c'est l'amour du monde qui le sous-tend d'abord la réflexion de Camus. Dans cette perspective, l'amour est donc premier et dernier dans l'œuvre de Camus. Rappelons que Corbic introduit à ce sujet « une distinction fondamentale entre commencement et origine »⁴³⁴. L'amour, sujet majeur des œuvres de jeunesse de Camus ; c'est là que se trouve sa source⁴³⁵. C'est l'origine fondamentale de ses réflexions, au cœur même de la révolte et contre l'absurde. Toutefois, c'est l'émotion absurde qui déclenche la réflexion philosophique de Camus. Elle en est le commencement, mais ce cheminement reste habité malgré tout par un « amour originaire et ultime »⁴³⁶. On comprend alors, malgré l'objection initiale de Ricoeur, qu'il est possible de concilier, sans réelle contradiction, le fait que la révolte solidaire s'appuie à la fois sur l'absurde et sur l'amour. L'amour se trouve présent même dans le refus du révolté qui prend conscience de l'absurde et entre en lutte contre cette condition.

4.6. La pensée de midi : l'amour du monde et le salut terrestre

Avec l'amour, les thèmes de la pensée camusienne se complètent enfin. Suivant André Comte-Sponville, le non du monde à l'homme qu'est l'absurde et le non de l'homme au monde qu'est la révolte, viennent s'équilibrer par un oui originaire à la vie qui les assume et les dépasse par un consentement conscient à la réalité⁴³⁷. Avec la pensée de midi, Camus défend un amour lucide et mesuré qui porte sur l'envers et l'endroit des choses. Il reprend

⁴³³ Camus, A. 2013. p.327.

⁴³⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.29.

⁴³⁵ Corbic, Arnaud. 2003. p.30.

⁴³⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.30.

⁴³⁷ Amiot, Anne-Marie et Jean-François Mattei. 1997. *Albert Camus et la philosophie*. Paris : PUF, « Thémis Philosophie ». p.171.

ainsi les acquis de ses premiers essais et du *Mythe de Sisyphe* pour justifier sa révolte. Dans *L'Homme révolté*, il écrit sur ce point :

Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir.⁴³⁸

Hors du monde il n'y a pas de salut ni d'espoir. L'amour du monde reste absurde puisque la nature est indifférente au destin des hommes. Toutefois, ne pas aimer le monde c'est ajouter à son malheur. Dans *La Peste*, Rieux « savait que ce monde sans amour était comme un monde mort »⁴³⁹. Face à l'absurde, il faut ainsi accepter pleinement l'ambivalence de la réalité et ne pas préférer au monde une promesse de bonheur à travers la religion ou la révolution historique. Camus propose de refuser tout idéal transcendant pour s'immerger dans la réalité brute de la vie. On retrouve ici à nouveau une influence de Nietzsche et de la Grèce antique sur la conception du jeune Camus de la sensualité, des passions dionysiaques et des plaisirs du corps. Le rapport de l'homme à la nature est souvent célébré dans l'œuvre de Camus et, malgré l'absurdité qui vient momentanément rompre l'union avec le monde, cette expérience demeure fondamentale pour comprendre sa pensée. Il tient en équilibre l'amour du monde et l'injustice malgré la contradiction : « oui, il y a la beauté et il y a les humiliés. Quelles que soient les difficultés de l'entreprise, je voudrais n'être jamais infidèle, ni à l'une ni aux autres »⁴⁴⁰. Dans la pensée du jeune Camus, l'amour vient déjà équilibrer l'absurde en donnant à la vie une valeur et une raison d'être. C'est sur le même amour que Camus s'appuie pour détourner par la suite la révolte du meurtre rationnel et de la perversion idéologique. Pourtant, l'expérience camusienne de la vie demeure tout de même marquée par une ambivalence fondamentale, un envers et un endroit, qu'il s'agit de concilier et d'aimer. Malgré l'amour, la contradiction persiste et

⁴³⁸ Camus, A. 2013. p.1079.

⁴³⁹ Guérin, Jeanyves, dir. 2009. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris : Éditions Robert Laffont (coll. « Bouquins »). p.43.

⁴⁴⁰ Camus, A. 2013. p.1141.

c'est malgré elle qu'il faut aimer pour la surmonter. Pour montrer l'exigence de mesure dans son amour du monde, Camus écrit :

Que puis-je désirer d'autre que de ne rien exclure et d'apprendre à tresser de fil blanc et noir une même corde tendue à se rompre? [...] Si on renonce à une part de ce qui est, il faut renoncer soi-même à être ; il faut donc renoncer à vivre ou à aimer autrement que par procuration. Il y a ainsi une volonté de vivre sans rien refuser de la vie qui est la vertu que j'honore le plus en ce monde. ⁴⁴¹

La réponse de Camus au nihilisme par l'amour du monde est aussi très proche de celle que fait Nietzsche. On sait que Camus avait une vision similaire au penseur allemand sur ce point quand il affirme que « s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci »⁴⁴². L'amour et l'adhésion au réel sont donc nécessaires à la posture camusienne, sans quoi l'absurde et la révolte dériveraient dans le nihilisme. En effet, suivant Corbic, «la révolte est une valeur impensable – comme valeur – sans l'amour, et elle est impensable comme valeur *athée*, sans l'absurde »⁴⁴³. L'amour qui sous-tend la révolte ne concerne pas uniquement l'humanité, par la volonté de justice et de dignité qu'elle découvre en posant une limite aux actions d'autrui. Elle trouve aussi une valeur à l'existence terrestre. C'est la leçon de Sisyphe de limiter l'homme à une « fidélité indéfectible à la terre, source unique [...] de la vie, contre toute espérance surnaturelle »⁴⁴⁴. L'amour de l'homme pour le monde est donc aussi un sentiment nécessaire à la révolte. Il lui donne sa mesure et permet de comprendre le bonheur de Sisyphe. Dans ce passage de *Noces*, Camus exprime bien le lien entre l'amour, le bonheur et la révolte :

Il n'a pas été dit que le bonheur soit à toute force inséparable de l'optimisme. Il est lié à l'amour – ce qui n'est pas la même chose. Et je sais des heures et des lieux où le bonheur peut paraître si amer qu'on lui préfère sa promesse. Mais c'est qu'en ces heures ou en ces lieux, je n'avais pas assez de cœur à aimer, c'est-à-dire à ne

⁴⁴¹ Camus, A. 2013. p.1140-41.

⁴⁴² Camus, A. 2013. p.159.

⁴⁴³ Corbic, Arnaud. 2003. P.147.

⁴⁴⁴ Corbic, Arnaud. 2003. p.58.

pas renoncer. Ce qu'il faut dire ici, c'est cette entrée de l'homme dans les fêtes de la terre et de la beauté.⁴⁴⁵

Si l'amour du sensible et l'accord de l'homme au monde viennent aussi appuyer l'attitude de révolte, cette relation n'est pas uniquement vécue d'un point de vue individuel. Elle est le point commun entre tous les hommes. C'est une expérience partagée de la vie qui fait d'eux des semblables, vivant ce même amour qui donne à la vie son prix. Cet aspect de la pensée de Camus, Camus l'exprimait aussi déjà dans *Noces* :

Non ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour. Amour que je n'avais pas la faiblesse de revendiquer pour moi seul, conscient et orgueilleux de le partager avec toute une race d'homme, née du soleil et de la mer.⁴⁴⁶

Suivant cette idée, on peut hasarder que naît une communauté entre les hommes à partager un bonheur similaire de la même façon que naît une solidarité face à l'expérience du malheur commun. L'homme reconnaît en son semblable une condition commune et une même fierté d'appartenir à une communauté qui partage les joies de la beauté du monde. Quoiqu'il en soit, ce sentiment d'accord avec le monde n'est pas étranger à la valeur accorder à la vie qui fonde la révolte. Par ailleurs, il faut aussi souligner que l'attachement au monde et à la beauté, malgré son ironie, alimente aussi la révolte et donne à la vie sa valeur. Dans *L'Été*, Camus écrit :

Je regardais la mer qui, à cette heure, se soulevait à peine d'un mouvement épuisé et je rassasiais les deux soifs qu'on ne peut tromper longtemps sans que l'être se dessèche, je veux dire aimer et admirer. [...] La longue revendication de la justice épuise l'amour qui pourtant lui a donné naissance. Dans la clameur où nous vivons, l'amour est impossible et la justice ne suffit pas. C'est pourquoi l'Europe hait le jour et ne sait qu'opposer l'injustice à elle-même. Mais pour empêcher que la justice se racornisse [...], aimer le jour qui échappe à l'injustice, et retourner au combat avec cette lumière conquise.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Camus, A. 2013. p.167.

⁴⁴⁶ Camus, A. 2013. p.146.

⁴⁴⁷ Camus, A. 2013. p.1140.

Pour Camus, l'amour et l'admiration face à la beauté du monde viennent ressourcer une certaine force vitale nécessaire à la révolte. Face au nihilisme idéologique de l'Europe totalitaire, Camus oppose un amour du monde qui est le fond de la condition humaine. C'est cet amour dont il parle dans *L'Été*, lorsqu'il écrit : « au milieu de l'hiver, j'apprenais enfin qu'il y avait en moi un été invincible »⁴⁴⁸. L'amour fraternel de la révolte repose sur un amour commun de la vie et de la beauté qui permet à ceux qui luttent de ne pas opposer l'injustice à l'injustice, c'est-à-dire, à ne pas sombrer dans la révolte meurtrière. L'amour du monde vient donc, avec la pensée de midi, fonder l'attitude de la révolte authentique :

La beauté, sans doute, ne fait pas les révolutions. Mais un jour vient où les révolutions ont besoin d'elle. Sa règle qui conteste le réel en même temps qu'elle lui donne son unité est aussi celle de la révolte. Peut-on, éternellement, refuser l'injustice sans cesser de saluer la nature de l'homme et la beauté du monde ? Notre réponse est oui. Cette morale, en même temps insoumise et fidèle, est en tout cas la seule à éclairer le chemin d'une révolution vraiment réaliste.⁴⁴⁹

Entre l'amour du monde et des hommes se retrouve la même attitude de mesure qui consiste à équilibrer les tensions entre les forces opposées. Le refus de l'injustice vient s'opposer au consentement au monde, mais il ne s'agit jamais d'un refus ou d'un consentement total. L'un et l'autre s'équilibrent pour Camus qui identifie « le balancement historique de la révolte à l'aller-retour ontologique du oui et du non, de l'affirmation à la négation »⁴⁵⁰. Ainsi, comme le remarque André Nicolas, au terme de *L'Homme révolté*, on pourrait continuer avec *L'Envers et l'endroit* et *Noces*, car on retrouve avec la pensée de midi « ce qui fut la source de toute la pensée camusienne »⁴⁵¹. Effet, suite à la critique du nihilisme qui habite son siècle, avec l'absurde et la révolte, on revient à l'origine des idées de Camus avec cette même idée d'un salut terrestre que Camus proclamait dès ses premiers essais : « tout mon royaume est de ce monde »⁴⁵². Et on remarque avec André Nicolas que pour Camus, « le choix de la terre n'est rien d'autre que la fidélité à l'homme »⁴⁵³. C'est l'homme

⁴⁴⁸ Camus, A. 2013. p.1140.

⁴⁴⁹ Camus, A. 2013. p.1058.

⁴⁵⁰ Mattéi. Jean-François. 2011. P.132.

⁴⁵¹ Nicolas, André. 1966. p.175.

⁴⁵² Camus, A. 2013. p.131.

⁴⁵³ Nicolas, André. 1966. p.175.

« concret et charnel » qu'il défend, celui qui entend les vérités relatives, celle qui repose sur l'équilibre entre le refus et le consentement. Ayant passé par l'analyse de l'absurde et des révolutions, il ressort que toute l'entreprise de Camus vise à lutter contre la démesure : « l'homme soit examiné à travers l'idée d'absurde ou à travers celle de révolte, il est l'être limité qui se détruit dès lors qu'il veut franchir sa limite »⁴⁵⁴. L'existence de l'homme dans son rapport à l'autre et au monde est ainsi animée par un jeu de force perpétuel qui cherche son équilibre. Chaque rapport doit être pensé dans la contradiction du refus que l'homme adresse au monde et à l'Histoire tout en consentant à l'amour qu'il éprouve pour ses semblables et à la beauté de la nature. Pour reprendre André Nicolas, « la déesse de l'humanité sera donc Némésis, ou bien l'humanité périra »⁴⁵⁵. La mesure est ainsi l'ultime devoir de l'homme. C'est elle qui lui permet d'abord d'équilibrer l'ironie d'une condition contradictoire et d'y trouver une voie à suivre. Comme l'affirme Camus dans sa préface de *L'envers et l'endroit*, les premiers essais mettent en évidence cette première vérité qu'« il n'y a pas d'amour de vivre, sans désespoir de vivre ».⁴⁵⁶ Pour lui, sa source est dans « ce monde de pauvreté et de lumière »⁴⁵⁷ qui trouvait naturellement son équilibre : « la misère m'empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l'histoire ; le soleil m'apprit que l'histoire n'est pas tout »⁴⁵⁸. Ce monde méditerranéen qui a habité sa jeunesse lui permit de contrebalancer son extrême pauvreté par la lumière qui « y répandait ses richesses »⁴⁵⁹. Cet amour du monde qui dès l'origine de sa pensée instaure une mesure traverse tout le cheminement de son œuvre pour retrouver son rôle premier dans la pensée de midi. C'est grâce à ce premier équilibre, « cet été invincible », que Camus affirme que ses « révoltes en ont été éclairées ; elles furent [...] des révoltes pour tous, et pour que la vie de tous soit élevée dans la lumière »⁴⁶⁰. Nous pouvons donc dire, avec André Nicolas que pour Camus, « la mesure est cela même qui constitue la nature humaine qui est, avant tout, conscience ; conscience de soi, de sa situation déchirée, de la relativité de toutes les idées qui l'habitent [...], conscience, enfin, qui, par sa nature même, se trouve liée, solidement, à toutes les

⁴⁵⁴ Nicolas, André. 1966. p.178.

⁴⁵⁵ Nicolas, André. 1966. p.161.

⁴⁵⁶ Camus, A. 2013. p.101.

⁴⁵⁷ Camus, A. 2013. p.101.

⁴⁵⁸ Camus, A. 2013. p.101.

⁴⁵⁹ Camus, A. 2013. p.101.

⁴⁶⁰ Camus, A. 2013. p.101.

autres consciences, par le même refus et le même consentement : refus de l'injustice et de l'asservissement; consentement à la vie, au présent, à l'amitié». ⁴⁶¹

⁴⁶¹ Nicolas, André. 1966. p.161

Conclusion

En définitive, nous avons démontré que l'idée de mesure traverse la réflexion entière de Camus. Notre question de départ cherchait à déterminer si cette notion permettait de conférer une unité à l'œuvre camusienne. Pour montrer en quoi l'idée de mesure est éclairante et peut être considérée comme un fil directeur majeur de l'œuvre de Camus, nous l'avons d'abord défini pour ensuite faire ressortir ses particularités. Notre analyse a montré que l'idée de mesure fixe un point d'équilibre qui ne résout pas la contradiction entre les deux termes d'un dualisme que Camus décrit comme l'opposition entre un refus et un consentement. Ainsi, dans sa perspective, trouver la mesure revient à identifier l'existence d'une limite entre deux polarités pour s'y maintenir. Que ce soit pour le domaine politique, éthique ou esthétique, son approche suit la même logique d'une dialectique sans synthèse.

Nous avons donc montré dans un deuxième temps comment la mesure s'exprime précisément aux différents moments de ses écrits. En suivant le parcours de l'œuvre camusienne, notre recherche a fait ressortir que la mesure est présente durant tout le parcours philosophique. En effet, on a vu comment cette idée se développe et évolue tout en conservant la même logique profonde. Sa présence constante nous donne donc une perspective particulière sur l'articulation entre les cycles cette œuvre pour lui conférer une unité. En effet, en comprenant comment cette idée s'exprime d'un cycle à l'autre, on saisit du même coup, par les ruptures qu'entraîne son évolution, que la quête de mesure qui anime Camus cause conséquemment les renversements de perspective de son œuvre.

On a vu que selon la logique de la mesure « toute pensée [et] toute action qui dépasse un certain point se nie elle-même »⁴⁶². Ainsi, les premiers essais qui célébraient les noces de l'homme et de la nature ont fini, dans cette communion, par révéler l'absurde en atteignant la limite de la conscience qui sépare l'homme du monde. L'accord par lequel

⁴⁶² Camus. A.2013. p.1070-71.

« l'homme [pouvait] fuir son humanité et se délivrer doucement de lui-même »⁴⁶³ n'est plus possible. Les noces, qui ne rencontraient initialement qu'une « faible révolte de l'esprit »,⁴⁶⁴ prennent alors fin au nom d'une volonté d'être conscient. En voulant « tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort »⁴⁶⁵, c'est alors l'absurde qui se pose. L'homme reconnaît sa limite : le monde n'est pas à sa mesure. Face à la barrière infranchissable que l'univers oppose à l'esprit, il a dû alors se questionner sur la possibilité de vivre malgré ce divorce. Camus, comme on l'a montré, a répondu par la révolte et la lucidité, comprises dans sa perspective comme une exigence de maintenir l'opposition des termes de l'absurde : l'esprit qui désire du sens et le monde qui déçoit. La révolte de Sisyphe ouvre donc la voie à la seule existence à la mesure de l'homme. L'absurde est ainsi posé comme « l'horizon ultime et indépassable de la condition humaine »⁴⁶⁶. Pourtant, malgré ce nouvel équilibre, la première révolte a toutefois révélé un autre problème ; puisque le monde ne fournit aucune justification ni aucune morale, puisque toutes les actions sont indifférentes, quelles limites cette révolte doit-elle se poser ? En effet, pour ne pas sombrer dans le nihilisme, l'homme révolter se devait d'examiner et de légitimer son mouvement de révolte pour l'empêcher de sombrer dans le meurtre et la démesure. Ce fut alors pour Camus la limite découverte en l'homme, origine de la révolte collective qui a permis de trouver une mesure. S'élevant dans son premier mouvement contre l'injustice, le révolté ne pouvait répondre à celle-ci par l'injustice sans entrer en contradiction avec les principes qui guidaient originellement son action. La révolte que Camus propose en fin de parcours est donc une révolte limitée qui s'oppose à l'idéologie des révolutions en demeurant à la mesure de l'homme par la fidélité à la terre. Ainsi, pour équilibrer l'histoire, Camus en appelle au monde et à l'amour. Il revient à ses origines en posant avec la pensée de midi un retour à la terre et au monde. Ce retour aux sources nous permet de constater que l'évolution de la pensée de Camus n'apparaît contradictoire que parce qu'elle est perçue d'un point de vue linéaire, mais dès lors que l'on comprend que son aboutissement s'appuie sur ses origines, il apparaît, dans ce mouvement circulaire, que chacun des cycles de son œuvre se complète. La mesure permet ainsi de penser les cycles de l'œuvre de Camus

⁴⁶³ Camus, A. 2013. p.165.

⁴⁶⁴ Camus, A. 2013. p.148.

⁴⁶⁵ Camus, A. 2013. p.132.

⁴⁶⁶ Corbic, Arnaud. 2003. p.44.

comme se répondant l'un l'autre dans une dynamique de tension. Ainsi, l'absurde vient répondre drastiquement à l'équilibre incertain qui caractérisait le balancement des premiers essais par une rupture qui fait table rase. Le cycle de la révolte vise ensuite à rétablir l'équilibre, à reconstruire un humanisme qui restitue une morale et une valeur à l'homme.

Il est possible aussi, au-delà de l'analyse des textes pris indépendamment de leur auteur, que Camus lui-même ait été personnellement partagé entre plusieurs pensées contradictoires et qu'il ait cherché par l'idée de mesure à les unifier. La philosophie de Camus suivrait donc selon cette hypothèse des tangentes contradictoires, mais complémentaires. Il y aurait ainsi une philosophie de l'envers que Camus tente de contrebalancer par une philosophie plus positive de l'endroit. C'est ce qu'il indique à penser dans les notes de ses *Carnets* lorsqu'il écrit qu'« il faut se décider à introduire dans les choses de la pensée la distinction nécessaire entre philosophie d'évidence et philosophie de préférence. Autrement dit, on peut aboutir à une philosophie qui répugne à l'esprit et au cœur, mais qui s'impose. Ainsi ma philosophie d'évidence c'est l'absurde. Mais cela n'empêche pas d'avoir (ou plus exactement de connaître) une philosophie de préférence. Ex. : un juste équilibre entre l'esprit et le monde, harmonie, plénitude, etc. Le penseur heureux est celui qui suit sa pente - le penseur exilé, celui qui s'y refuse - par vérité - avec regret et détermination »⁴⁶⁷. Examiner cette possibilité, à savoir si Camus, pour des raisons personnelles, a penché pour une philosophie plutôt qu'une autre, demanderait d'adopter une perspective différente qui serait plutôt de l'ordre de la biographie intellectuelle en examinant par exemple ses *Carnets* et ses correspondances⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris : Gallimard. p.82-83.

⁴⁶⁸ Alan J. Clayton suggère en effet plusieurs pistes allant en ce sens en pointant plusieurs raisons d'ordre philosophique et personnelle qui font douter Camus de la publication du *Mythe de Sisyphe*. Il s'appuie notamment sur des passages des *Carnets* où Camus est explicite sur ses doutes. Pour renvoyer à l'idée de philosophie d'évidence, voici ce que Camus écrit dans ses *Carnets* : « Imaginons un penseur qui dit : Voilà, je sais que cela est vrai. Mais finalement les conséquences m'en répugnent et je recule. La vérité est inacceptable même pour celui qui la trouve. On aura ainsi le penseur absurde et son perpétuel malaise ». (Camus, A. 1964. p.82.)

Bibliographie

Sources primaires

- Camus, A. 1962, *Carnet I, mai 1935- février 1942*, Paris : Gallimard.
- Camus, A. 1964. *Carnet II, janvier 1942-mars 1951*. Paris : Gallimard.
- Camus, A. 1971. *La Mort heureuse*. Paris : Gallimard
- Camus, A. 1984. *Carnet III, Mars 1951-Décembre 1959*. Paris : Gallimard.
- Camus, A. 2013. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard.
- Camus. 1945. « Remarque sur la révolte », in *L'Existence*, Gallimard, collection Métaphysique, n.01.
- Camus. A. 2008.*Oeuvre complètes, III*. Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.

Ouvrages de références et collectifs

- Amiot, Anne-Marie et Jean-François Mattei. 1997. *Albert Camus et la philosophie*. Paris : PUF, « Thémis Philosophie ».
- Aubanque, Pierre. 1963. *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.
- Chabot, Jacques. 2002. Albert Camus «la pensée de midi». Aix-en-Provence. Edisud.
- Chavannes, François. 1990. *Albert Camus, « Il faut vivre maintenant » : Questions posées au christianisme par l'œuvre d'Albert Camus*. Paris : Cerf.
- Clayton, Alan j. 1971. *Étapes d'un itinéraire spirituel, Albert Camus de 1937 à 1944*. Paris. Lettres modernes.
- Corbic Arnaud. 2003. *Camus, L'absurde, la révolte, l'amour*. Paris : Édition de l'atelier/édition ouvrière.
- Guérin, Jeanyves, dir. 2009. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris : Éditions Robert Laffont (coll. « Bouquins »).

Jacomino, Baptiste. 2012. *Apprendre à philosopher avec Camus*. Paris : Ellipses Édition marketing.

Mattéi, Jean-François. 2009. *Le sens de la démesure*. Édition Sulliver. Paris

Mattéi, Jean-François. 2011. *Albert Camus. Du refus au consentement*. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques ».

Mattéi, Jean-François. 2013. *Comprendre Camus, guide graphique*. Max Milo Édition. Paris.

Morisi, Ève. 2014. « Éthique aristotélicienne et Éthique camusienne, Penser la mesure ». Paris. Classique Garnier

Nicolas, André. 1966. *Albert Camus ou le vrai Prométhée*. Paris. Édition Seghers.

Nietzsche, F. 2009. *Vie et vérité, textes choisis*, trad. J. Granier. Paris. Presse universitaire de France.

Olivier, Lawrence. 2014. *Suicide et politique, La révolte est-elle honorable?* Montréal : Liber.

Quillot, Roger. 1970. *La mer et les prisons*. Paris, Gallimard. Collection Les Essais (n° 209).

Ricoeur, Paul. 1999. *Lecture II, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, Coll. « point ».

Rodan, Martin. 2014. *Camus et l'antiquité*. Berne. Peter Lang SA, éditions scientifiques internationales.

Articles

Angaut, Jean-Christophe. 2018. « un ami très sûr : Camus et les libertaires ». Édition de Minuit, « critique ». 2018/12, n. 859. pp. 903-1004.

Audi, Paul et al. 2013. *Albert Camus, La revanche*. Le Point hors-série – Les maîtres penseurs, Oct-Nov 2013.

Braz, Adelino. 2006. «La conscience de l'absurdité chez Camus: L'héritage d'un autre existentialisme ». *Horizons philosophiques*. Volume 16, numéro 2. URL: 125

<https://www.erudit.org/fr/revues/hphi/2006-v16-n2-hphi3202/801315ar.pdf> Consulté :10-05-2019.

Comte-Sponville, André. 2013. « L'absurde, de la révolte à la sagesse » in Philosophie Magazine. *Albert Camus, La pensée révoltée*. Hors-série n.17, Avril-Mai Paris. pp.15-21.

Corbic, Arnaud. 2003. « L' « humanisme athée » de Camus ». *Études*, septembre, pp. 227-234.

Debout, Sinone. 1997. « Sartre et Camus, témoins de la liberté ». *French Issue MLN*, Vol. 112, No. 4, septembre. URL: <http://www.jstor.org/stable/3251330>. Consulté: 21-11-2017.

Dewitte, Jacques. 2011. « Le « Oui » comme ontologie du déjà-là. Notes sur L'Homme révolté » in *Albert Camus. Du refus au consentement*. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques ». pp. 99-125.

Dosse, F. et al. 2008. *Penser l'Homme, Sartre, Camus, Foucault, Levinas – Les textes fondamentaux commentés*. Le Point hors-série, Avril-Mai.

Dusset, Jean-Batiste. 2015. « la pensée politique du dernier Camus ». *Carnet* [en ligne], Deuxième série-Mai 2015. Url : <http://journals.openedition.org/carnet/1548>. Consulté :25-13-2020

Ebbighausen, Rodion. 2013. « Camus et le terrorisme », in Will Lung (éditeur), *Albert Camus ou Sisyphe heureux*. Bonn.

Erkoreka, Yon et Joseph Hermet. 1991. « À la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté ». *Laval théologique et philosophique*, No. 473

Godin, Diane. 1992. « Albert Camus : le bonheur et la révolte ». *Jeu* 65, pp.104–107.

Gonzales, Jean-Jacques. 2011. « Albert Camus : chemins de crête », in *Albert Camus. Du refus au consentement*. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques ». pp.19-44.

Gori, Roland. 2014. « Mesure et démesure », *Revue du MAUSS*, No. 43, Janvier p. 44-46.

Grégoire, Vincent. 2007. « L'Holocauste dans les écrits de Camus ». *The French Review*, Vol. 80, No. 5, Avril. URL: <http://www.jstor.org/stable/25480879>. Consulté : 21-11-2017.

- Hardré, Jacques. 1964. «Camus dans la Résistance». *The French Review*, Vol. 37, No. 6, Mai. URL: <http://www.jstor.org/stable/384882>. Consulté : 21-11-2017.
- Herbeck, Jason. 2005. «Le Discours du malaise dans "La Peste" d'Albert Camus». *The French Review*, Vol. 78, No. 5, Avril. URL: <http://www.jstor.org/stable/25479981>. Consulté : 21-11-2017.
- Imbert, Claude. 1997. « De "L'Étranger" à "L'homme révolté" ». *French Issue MLN*, Vol. 112, No. 4. URL: <http://www.jstor.org/stable/3251329>. Consulté: 09-10-2017.
- Lenzini, José. 2000. «Albert Camus dans la postérité de la Méditerranée ». *La pensée de Midi*, Janvier, No. 1, pp. 94-99.
- Lévy, Carlos. 2002. «Albert Camus entre scepticisme et humanisme». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, No.3, octobre. URL : http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2002_num_1_3_208. Consulté : 18-03-2017.
- Massé, Olivier et Martin Rodan. 2014. « Camus et l'antiquité ». *Laval théologique et philosophique*, No. 713. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2015-v71-n3-ltp02492/1036278ar/> Consulté : 15-03-2020.
- Mattéi, Jean-François. 2005. « Camus et Sartre : de l'assentiment au ressentiment ». *Cités* No. 22, Février, pp. 67-71.
- Mattéi, Jean-François. 2010. « Le premier ou le dernier homme ? ». *La pensée de midi*, Janvier, No. 30, p. 99-106.
- Mordechai, Gordon. 2015. «Camus, Nietzsche, and the absurd rebellion and scorn versus humor and laughter». *Philosophy and Literature; Baltimore*, Vol. 39, Octobre, pp. 364-378.
- Moreau, Jean-Luc. 2011. « De la résolution dans l'incertitude. Deux politiques d'écriture : Senancour et Camus » in *Albert Camus. Du refus au consentement*. Paris : Presses Universitaires de France « Débats philosophiques ». pp. 45-70.
- Nahas, Hélène. 1952. «L'Évolution de la pensée d'Albert Camus Dans Actuelles». *The French Review*, Vol. 26, No. 2, Décembre. URL: <http://www.jstor.org/stable/382858>. Consulté : 16-11-2017.

- Nègre, Louis. 1955. « Les étapes d'Albert Camus ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, No.3, octobre.URL : http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1955_num_1_3_3705. Consulté : 30-05-2017.
- Salas, Denis. 2012. « Albert Camus, l'humaniste intransigeant », *Études*, Janvier, Tome 416. pp.79-90.
- Samama, Guy. 2012.« Albert Camus et Simone Weil : le sentiment du tragique, le goût de la beauté ». *Esprit*, Août-septembre, pp. 92-115.
- Samama, Guy.2008. « Albert Camus : un équilibre des contraires ». *Esprit*, Janvier, p. 22-35.
- Spiquel, Agnès. 1998. «Némésis, une «pensée de midi» ? », Perspectives no. 5.
- Spiquel, Agnès. 2010. « Camus: amitiés et question(s) algériennes (1954-1960)». *The French Review*, Vol. 83, No. 6, Mai. URL: <http://www.jstor.org/stable/40650630>. Consulté : 21-11-2019.
- Valiunas, Algis. 2005. «Sartre vs. Camus». *Commentary*, Vol. 119, Janvier 2005, pp.59-62.